ORIGÈNE

LE THÉOLOGIEN ET L'EXÉGÈTE

LA PENSÉE CHRÉTIENNE

Textes et Études

Origène

LE THÉOLOGIEN ET L'EXÉGÈTE

PAR

F. PRAT, S. J.

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD ET Cie
4, RUE MADAME, 4

1907

Reproduction et traduction interdites.

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus Lepidi, O. P.

S. Pal. Apost. Magister.

Romæ, 2 sept. 1906.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC 10 1931

2476

AVANT-PROPOS

Le travail que nous entreprenons aujourd'hui est fait depuis longtemps. Deux des plus beaux génies de l'Église grecque, saint Basile le Grand et saint Grégoire de Nazianze, avaient découpé les pages choisies d'Origène à l'usage des *philologues*. Quelque précieuse que soit pour nous la *Philocalie* — c'est le nom de ce recueil — et par les nombreux fragments d'ouvrages perdus qu'elle nous conserve et par l'autorité des grands noms sous le patronage desquels elle se présente à nous, il ne fallait pas songer à la reproduire. Des lecteurs du vingtième siècle n'ont ni les goûts, ni les exigences ni les besoins du public helléniste du quatrième. Les beautés littéraires, réussirait-on à les rendre sensibles dans notre langue, nous toucheraient peu dans un homme tel qu'Origène. Ce qui nous intéresse surtout en lui, c'est l'éclosion de sa pensée, l'enchaînement de son système, la filiation de ses erreurs; c'est l'influence en bien et en mal qu'il a exercée sur ses contemporains et sur la postérité. La pieuse préoccupation des auteurs de la Philocalie, d'écarter tout ce que l'orthodoxie réprouve, nous est étrangère : les témérités du grand Alexandrin n'étant plus dangereuses et ses égarements pouvant même servir de leçon. Ce qui doit diriger notre choix, c'est moins le souci de faire admirer Origène que le désir de le faire connaître tel qu'il

est, et si les pages extraites de ses œuvres ne sont pas les plus belles, il est à propos qu'elles soient les plus caractéristiques.

Sans nous dissimuler ce qu'aura forcément d'incomplet un travail de proportions si modestes en regard de l'œuvre dont il voudrait donner une idée et des problèmes qu'il agite, nous étudierons successivement le théologien et l'exégète : le théologien, dans les trois premiers livres du *Periarchon* comparés aux passages dogmatiques des autres ouvrages ; l'exégète, dans l'exposé théorique du quatrième livre des *Principes* et dans l'explication d'un chapitre choisi de saint Paul. Nous laissons entièrement de côté l'apologiste, le critique, le prédicateur et le professeur. Ce pourrait être le sujet d'une nouvelle étude plus intéressante, à beaucoup d'égards, plus variée, plus instructive et, en tout cas, plus accessible au grand public que le présent ouvrage.

En vue de faciliter le contrôle, nous renvoyons d'ordinaire à la Patrologie de Migne (1) ; mais nous prenons pour base le texte de l'édition critique de Berlin (2), dont quatre volumes ont déjà paru, et la *Philocalie* de Robinson (3). Pour le latin du *Periarchon* il a fallu se contenter de l'édition de Redepenning (4), en attendant celle que prépare, croyons-nous, M. Kœtschau. En gé-

1. Dans les renvois à Migne, généralement placés entre parenthèses, les chiffres romains indiquent le tome, les chiffres arabes, la colonne. On voit par le contexte s'il s'agit de la Patrologie latine ou de la grecque.

2. Tomes I et II, édités par Kœtschau, Leipzig, 1899 (*De Martyrio, Contra Celsum, De Oratione*), t. III par Klostermann, 1901 (*Homélies sur Jérémie et sur la Pythonisse d'Endor*), t. IV par Preuschen, 1904 (*Comment. sur S. Jean*).

3. J. Armitage Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893.

4. Redepenning, *De Principiis*, Leipzig, 1836.

néral les chaînes bibliques doivent être soumises à une revision sévère et nous n'avons pas employé celles de Cramer (1) sans les collationner sur les meilleurs manuscrits. Enfin nous n'avons utilisé les *Scolies sur les Proverbes* publiées par Mai (2) qu'autant qu'elles s'accordent avec le manuscrit trouvé au Sinaï par Tischendorf (3). Le lecteur désireux d'étudier par lui-même des questions sur lesquelles il nous fallait passer légèrement nous pardonnera sans doute d'avoir multiplié les références.

Pour ne pas trop grossir le volume nous renonçons à donner la bibliographie des écrits d'Origène et des ouvrages sur Origène : on la trouvera dans un fascicule du *Dictionnaire de la Bible* près de paraître. Nous nous bornerons à indiquer ici, à l'usage des étudiants en théologie, quelques-uns des travaux les plus récents, les plus utiles et les plus à portée du grand nombre.

E. R. Redepenning, *Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre,* Bonn, 2 vol., 1841-1846. (Savant ouvrage, un peu confus.)

Freppel, *Origène* (cours d'éloquence professé à la Sorbonne en 1866 et 1867), Paris, 2 vol., 1868, 2e édit., 1875. (Intéressant et bien écrit.)

J. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884. (Étude approfondie, mais avec des idées préconçues.)

Les articles de Westcott et de Dale dans le *Dictionary of*

1. Cramer, *Catenæ* (quatre volumes sur les épîtres de saint Paul), Oxford, 1841-1843. Les textes relatifs à l'épître aux Éphésiens ont été très bien réédités par Gregg, *Journal of Theol. Studies*, t. III (1902), p. 398-420, 554-576.

2. A. Mai, *Nova Patrum Biblioth.*, t. VII, Rome, 1854, 2e partie, 1-56 (reproduit par Migne, *P. G.*, XVII).

3. Tischendorf, *Origenis scholia in Proverbia Salomonis*, à la suite de *Notitia edit. cod. Sinaitici*, Leipsig, 1860, p. 74-122.

Christian Biography, Londres, t. IV, p. 96-142. (Résumés très complets et très consciencieux, surtout le premier.)

Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria,* Oxford, 1886. (Ouvrage personnel et d'une lecture attrayante. Origène occupe la plus grande partie du volume.)

G. Capitaine, *De Origenis ethica,* Munster, 1898. (L'auteur donne plus que ne promet le titre.)

Fr. Diekamp, *Die origenist. Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert,* Munster, 1899. (Essai plein d'érudition.)

Aug. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes,* Fribourg-en-B., 1902. (Instructif et clair).

Pour la bibliographie on consultera :

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur,* Fribourg-en-B., t. II. 1903, p. 68-158. (Analyse et appréciation des écrits d'Origène.)

U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen-âge,* Bio-bibliographie, Paris, 1877-1888, p. 1683-4 et 2756-7. (Indication d'un grand nombre d'articles de revue.)

A. Harnack, *Geschichte der altchrist. Litteratur, Ueberlieferung und Bestand,* Leipzig, 1893, p. 332-405 (liste des manuscrits d'Origène par Preuschen) ; *Chronologie,* t. II, Leipzig, 1904, p. 26-54.

A. Ehrhardt, *Die altchrist. Litteratur und ihre Erforschung von* 1884-1900, Fribourg-en-B., 1900, p. 320-351. (Examen critique des travaux plus récents.)

Inutile d'ajouter qu'on lira toujours avec fruit Lenain de Tillemont (*Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, t. III) et Huet, dont les *Origeniana* (Migne, *P. G.*, XVII) restent encore l'ouvrage fondamental sur la matière. Ceux qui trouveraient Huet trop sévère pourront le compléter ou le corriger par Halloix (*Origenes defensus,* Liége 1648), et Vincenzi (*In S. Greg. Nyss. et Origenis scripta,* etc., Rome, 5 vol., 1864-1868.)

INTRODUCTION

ORIGÈNE ET L'ORIGÉNISME

PREMIÈRE PARTIE

L'Origénisme dans Origène

CHAPITRE PREMIER

INFLUENCES EXTÉRIEURES

Jamais homme ne fut plus discuté qu'Origène. Acclamé par les uns comme la plus grande lumière de l'Église après les apôtres, conspué par les autres comme le fléau de l'orthodoxie et le père commun de tous les hérétiques, il a vu le monde se diviser en deux camps pour ou contre lui. Il y a des deux côtés, en nombre à peu près égal, de tels hérésiarques et de si saints docteurs, que le verdict resterait incertain s'il était subordonné à la pluralité des suffrages. Ni l'autorité de ses adversaires ne permet de l'absoudre sans examen, ni la qualité de ses défenseurs de le condamner sans réserve ; et peut-être l'attitude la plus juste comme la plus sage est-elle cette neutralité bienveillante, faite d'admiration, de pitié, de sympathie, de reconnaissance et de blâme discret, qu'ont observée à son égard les Pères de l'Église les plus illustres.

Origène ne fut jamais chef de secte ; il ne fut pas même chef de parti ; il aurait repoussé comme une injure un titre qui eût semblé le séparer de la grande unité catholique pour laquelle il professa jusqu'au bout le plus inviolable attachement. Si l'on veut à tout prix en faire un chef d'école, saint Grégoire le Thaumaturge, saint Denys d'Alexandrie, saint Firmilien de Césarée, qui le reconnurent toujours pour maître, sans parler de tous ceux qu'il prépara au martyre, lui rendent bon témoignage. C'est après sa mort que de fanatiques admirateurs, outrant ses idées les plus aventureuses, transformant en dogmes des hypothèses, téméraires peut-être mais avancées avec circonspection, enfin ne tenant aucun compte des progrès accomplis d'âge en âge par la théologie catholique, créèrent l'origénisme. Ce système hétéroclite suivit les directions les plus divergentes pour aboutir, au sixième siècle, à une sorte de panthéisme nihiliste : signe infaillible, dirait Newman, d'un développement anormal et illégitime.

Les querelles origénistes ont elles-mêmes un caractère fort étrange. Elles éclatent en crises subites après de longues périodes de trêve et d'accalmie ; elles se mêlent à tant de préoccupations étrangères au dogme, à tant d'intérêts personnels, qu'il est souvent impossible de pénétrer les mobiles secrets des antagonistes. Ces luttes ardentes et confuses, qui ressemblent à des batailles indécises, où l'on verrait des morts et des blessés sans savoir où sont les vainqueurs et les vaincus, laissent le théologien aussi perplexe que le critique. Avant de nous y engager, essayons de déterminer ce qu'il y a d'Origène dans l'origénisme.

Dès que le christianisme voulut s'organiser en système, il dut se mettre en contact avec la philosophie sous peine

d'entrer en collision avec elle, et cette inévitable rencontre ne pouvait guère avoir lieu hors d'Alexandrie. A la fin du deuxième siècle, toute l'Église d'Occident parlait encore grec et relevait intellectuellement de l'Orient. Ce fut Tertullien qui la dota de cette langue théologique moins riche, moins souple et moins nuancée, mais ferme et vigoureuse et déjà belle dans sa rudesse native. Or Tertullien, avec toute son érudition et son éloquence, était l'homme le moins fait pour opérer l'union entre la science et la foi, tant la philosophie profane lui est antipathique. Son contemporain saint Hippolyte, s'il est vraiment l'auteur des *Philosophumena*, quoique grec de langue et d'origine, n'était pas plus enclin à la conciliation. Alexandrie occupait alors une place privilégiée. De ses deux antiques rivales, Tarse descendait la pente d'une irrésistible décadence, tandis qu'Athènes subissait une éclipse momentanée dont rien encore ne faisait présager la fin. Si, dès cette époque, Rome était le cœur de l'univers catholique, Alexandrie en était déjà le cerveau.

Elle le devait surtout à son Didascalée. Cette institution fameuse, qui remonte peut-être aux origines de l'Église et dont les chercheurs modernes se sont plu à faire tour à tour une école normale de catéchistes, un séminaire de théologie et une libre palestre de discussions philosophiques, avait pour but, sous l'autorité et le contrôle de l'évêque, de préparer les catéchumènes au baptême et de parachever l'instruction des néophytes. La prépondérance de la philosophie y tenait à deux causes : la présence de nombreux catéchumènes sortis des écoles profanes et le choix des premiers maîtres. Saint Pantène avait été stoïcien ; son successeur, Clément, platonicien ; ni l'un ni l'autre, en devenant disciples du Christ, n'a-

vait jeté le manteau de philosophe. La devise de Clément était : « Ni la science sans la foi, ni la foi sans la science. » Et si la foi l'emportait, comme de juste, elle avait pour complément nécessaire la science dont elle était à son tour la perfection suprême. Telle était l'atmosphère intellectuelle de l'école d'Alexandrie quand Origène en prit la charge.

Touchant spectacle que celui de cet enfant de dix-sept ans, animant son père au martyre dont il a tellement soif lui-même qu'il faut user de ruse pour l'empêcher d'y courir ; puis, lorsque la mort de Léonide l'a laissé orphelin, avec une mère sans ressources et six frères puînés, s'improvisant chef du Didascalée qu'il transforme en une pépinière de martyrs et de confesseurs, convertissant en masse les païens étonnés de voir un adolescent pratiquer des vertus surhumaines et justifiant par des prodiges de science, d'apostolat, de renoncement, d'austérité, ce cri d'admiration d'un adversaire : « Origène fut grand dès l'enfance (1) ! »

Son premier malheur comme théologien fut précisément cette précocité inouïe qui le livra prématurément à lui-même. Il tenait de son père une bonne formation littéraire et un goût très vif pour les Écritures. Mais il perdit trop tôt son maître Clément, qui d'ailleurs n'était pas en théologie un guide assez sûr. A dix-huit ans, quand il fut officiellement mis à la tête du Didascalée, dont il s'était chargé spontanément durant la persécution, il ne s'appartint plus. Les labeurs de l'enseignement consumaient ses journées. La nuit et dans les moments de loisir, il lisait avidement les livres de philosophie et de science qu'il avait sous la main, il assistait aux leçons des

1. S. Jérôme, *Epist. ad Pammach. et Ocean.*, LXXXIV, 8.

professeurs les plus célèbres; mais, malgré tout son génie, il était impossible que ce système d'éducation ne laissât pas dans son esprit quelque chose d'inachevé et d'incohérent. Marcel d'Ancyre lui reproche « d'avoir abordé la théologie en sortant des écoles philosophiques, avant d'étudier suffisamment l'Écriture (1) » ; et cette imputation, qu'Eusèbe se croit obligé de réfuter comme une calomnie, a les apparences pour elle. En théologie, comme en tout le reste, Origène fut autodidacte.

On a beaucoup exagéré, sans nul doute, l'influence de la philosophie sur ses doctrines théologiques. Les critiques contemporains reviennent là-dessus à une appréciation plus juste. Origène emprunte à Platon, à Pythagore, aux représentants du Portique, à bien d'autres encore : mais il n'est, à proprement parler, ni stoïcien, ni pythagoricien, ni platonicien. Plotin n'avait pas encore créé le néo-platonisme et ne peut avoir exercé sur lui aucune influence. Si, comme l'assure Porphyre, Origène « lisait assidûment Platon, Numénius et Cronius, Apollophane, Longin et Modérat, Nicomaque et les pythagoriciens les plus renommés et se servait aussi des livres de Chérémon le Stoïcien et de Cornutus (2) », son vrai maître, celui qui fit sur son esprit l'empreinte la plus profonde, fut sans contredit le fondateur de l'éclectisme, le philosophe-portefaix Ammonius Saccas. Aussi fut-il toujours trop éclectique pour être exclusif. Saint Grégoire le Thaumaturge nous apprend avec quelle largeur d'esprit il dirigeait les lectures de ses auditeurs. Il ne bannissait de son plan d'études que les matérialistes et les athées dont il n'espérait rien tirer de bon (3). Plus tard il écrira à son

1. Eusèbe, *Contra Marcel.*, I, 4 (*P. G.*, t. XXIV, col. 761).
2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 19 (*P. G.*, t. XX, col. 565-568).
3. *Orat. panegyr.*, XIII (*P. G.*, t. X, col. 1088).

illustre élève : « Les disciples des philosophes disent que la géométrie, la musique, la grammaire, la rhétorique et l'astronomie sont les compagnes nées de la philosophie ; nous le disons, nous, de la philosophie elle-même par rapport au christianisme (1). »

On ne comprendra jamais rien aux théories d'Origène si on le croit inféodé à une école particulière, et la grande erreur de l'origénisme, sous ses diverses formes, a été de chercher dans ses écrits le développement logique et poussé jusqu'au bout d'un système philosophique. Laissons parler ici un critique avec lequel nous avons le regret de n'être pas toujours d'accord. « Je ne crois pas qu'Origène ait puisé dans la science hellénique aucun de ses principes essentiels. Ce qu'il a pensé, il l'aurait pensé sans connaître en eux-mêmes les stoïciens ni Platon. Mais il est très vrai qu'il leur a souvent pris la forme sous laquelle sa pensée s'est produite. Ce n'est point parce qu'il est plus ou moins platonicien qu'il admet, par exemple, la préexistence des âmes ; car aucune des raisons sur lesquelles il appuie cette opinion n'est prise de la psychologie ni de la métaphysique platonicienne... Ce n'est pas aux stoïciens, mais à la tradition chrétienne qu'il doit sa doctrine sur la fin et le renouvellement du monde par le feu ; mais c'est sous l'influence du stoïcisme qu'il a fait de ce coup de théâtre divin un moment nécessaire et régulier du développement et de la vie du monde... Il s'est donc incontestablement servi de la philosophie grecque pour l'expression de ses doctrines... Mais, quant aux idées elles-mêmes, je crois que c'est ailleurs qu'il en faut chercher l'origine (2). »

1. *Philocalie*, chap. XIII (*P. G.*, t. XI, col. 88).
2. A. Denis, *Philos. d'Origène*, p. 59-60.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES ÉLÉMENTS DE L'ORIGÉNISME

I. — *Interprétation allégorique*

Les trois éléments principaux de ce que l'on est convenu d'appeler l'origénisme sont la méthode allégorique appliquée à l'exégèse, la subordination des personnes divines et la théorie des épreuves successives. Dans quelle mesure Origène en est-il responsable?

Au début du troisième siècle, l'allégorisme était devenu partout une mode, une habitude et un besoin. A Alexandrie plus qu'ailleurs l'air ambiant en était saturé. Depuis longtemps les philosophes païens s'étaient mis à allégoriser leurs mythes. Tandis que les épicuriens se rejetaient de préférence sur le système d'Évhémère, Platon expliquait ces vieilles légendes par ce que nous appellerions aujourd'hui le folklore et les stoïciens y cherchaient des leçons profondes de cosmogonie et de morale. Les Juifs auraient cru déroger s'ils avaient trouvé dans leurs Livres saints moins de mystères : aussi allégorisaient-ils à qui mieux mieux (1). Les thérapeutes d'Égypte, autant ou plus que leurs frères les esséniens de Palestine, savaient l'art d'extraire de l'Écriture des sens

1. Sur l'allégorisme des thérapeutes, voir Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 17 (XX, 181), d'après le *De Vita contemplativa* de Philon. Photius, *Biblioth.*, 105 (CIII, 373), regarde à bon droit Philon comme le fauteur responsable du système allégorique des Pères. Philon lui-même avait eu pour initiateur Aristobule.

illustre élève : « Les disciples des philosophes disent que la géométrie, la musique, la grammaire, la rhétorique et l'astronomie sont les compagnes nées de la philosophie ; nous le disons, nous, de la philosophie elle-même par rapport au christianisme (1). »

On ne comprendra jamais rien aux théories d'Origène si on le croit inféodé à une école particulière, et la grande erreur de l'origénisme, sous ses diverses formes, a été de chercher dans ses écrits le développement logique et poussé jusqu'au bout d'un système philosophique. Laissons parler ici un critique avec lequel nous avons le regret de n'être pas toujours d'accord. « Je ne crois pas qu'Origène ait puisé dans la science hellénique aucun de ses principes essentiels. Ce qu'il a pensé, il l'aurait pensé sans connaître en eux-mêmes les stoïciens ni Platon. Mais il est très vrai qu'il leur a souvent pris la forme sous laquelle sa pensée s'est produite. Ce n'est point parce qu'il est plus ou moins platonicien qu'il admet, par exemple, la préexistence des âmes ; car aucune des raisons sur lesquelles il appuie cette opinion n'est prise de la psychologie ni de la métaphysique platonicienne... Ce n'est pas aux stoïciens, mais à la tradition chrétienne qu'il doit sa doctrine sur la fin et le renouvellement du monde par le feu ; mais c'est sous l'influence du stoïcisme qu'il a fait de ce coup de théâtre divin un moment nécessaire et régulier du développement et de la vie du monde... Il s'est donc incontestablement servi de la philosophie grecque pour l'expression de ses doctrines... Mais, quant aux idées elles-mêmes, je crois que c'est ailleurs qu'il en faut chercher l'origine (2). »

1. *Philocalie*, chap. XIII (*P. G.*, t. XI, col. 88).
2. A. Denis, *Philos. d'Origène*, p. 59-60.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES ÉLÉMENTS DE L'ORIGÉNISME

I. — *Interprétation allégorique*

Les trois éléments principaux de ce que l'on est convenu d'appeler l'origénisme sont la méthode allégorique appliquée à l'exégèse, la subordination des personnes divines et la théorie des épreuves successives. Dans quelle mesure Origène en est-il responsable?

Au début du troisième siècle, l'allégorisme était devenu partout une mode, une habitude et un besoin. A Alexandrie plus qu'ailleurs l'air ambiant en était saturé. Depuis longtemps les philosophes païens s'étaient mis à allégoriser leurs mythes. Tandis que les épicuriens se rejetaient de préférence sur le système d'Évhémère, Platon expliquait ces vieilles légendes par ce que nous appellerions aujourd'hui le folklore et les stoïciens y cherchaient des leçons profondes de cosmogonie et de morale. Les Juifs auraient cru déroger s'ils avaient trouvé dans leurs Livres saints moins de mystères : aussi allégorisaient-ils à qui mieux mieux (1). Les thérapeutes d'Égypte, autant ou plus que leurs frères les esséniens de Palestine, savaient l'art d'extraire de l'Écriture des sens

1. Sur l'allégorisme des thérapeutes, voir Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 17 (XX, 181), d'après le *De Vita contemplativa* de Philon. Photius, *Biblioth.*, 105 (CIII, 373), regarde à bon droit Philon comme le fauteur responsable du système allégorique des Pères. Philon lui-même avait eu pour initiateur Aristobule.

cachés, inaperçus du vulgaire. Depuis Aristobule et Philon, l'allégorie régnait en maîtresse dans les écoles juives d'Alexandrie. Clément et Origène suivirent le courant; mais le dernier, non content de pratiquer en grand l'allégorie, eut le dangereux honneur d'en tracer le premier les règles.

On l'a souvent accusé d'admettre dans la Bible des assertions erronées et des passages dépourvus de tout sens littéral : double imputation aussi injuste qu'elle est commune. Origène admet si peu l'erreur dans la Bible, qu'elle lui paraît absolument incompatible avec la sainteté et la véracité du Dieu inspirateur et que son argument le plus ordinaire pour abandonner le sens naturel et pour se jeter dans l'allégorie est la nécessité de sauvegarder à tout prix l'inerrance scripturaire. Si l'on définit le sens littéral comme nous le définissons aujourd'hui, il est évident que toute énonciation qui n'est pas un non-sens a un sens littéral; comme, d'autre part, le sens typique ou spirituel repose sur le sens littéral et ne se conçoit pas sans lui, s'il y avait dans l'Écriture des passages dépourvus de tout sens littéral, il s'ensuivrait que le Saint-Esprit a parlé quelquefois pour ne rien dire : théorie si extravagante qu'on s'étonne à bon droit de la voir émise par un tel homme. Aussi Origène ne dit-il pas ce qu'on lui fait dire. Il dit seulement qu'il y a des endroits dans la Bible dépourvus de sens *corporel*, mais ce sens corporel, désigné encore par une douzaine de synonymes, n'est pas du tout notre sens littéral. C'est le sens *grammatical*, le sens propre par opposition au sens figuré. On n'a qu'à relire les nombreux exemples cités par lui. Ce sont surtout des anthropomorphismes : les mains, les pieds, les bras, la tête, la face de Dieu; Dieu qui s'irrite, se repent, se promène, se repose. Ce sont

aussi des métaphores et des symboles : le bœuf et l'ours qui paissent ensemble sous la garde d'un petit enfant, les trois premiers jours de la Genèse avant la création du soleil et de la lune. Ce sont enfin des textes qui, au jugement d'Origène, seraient faux ou déraisonnables si on les prenait au pied de la lettre : le précepte de s'arracher l'œil qui scandalise, de tendre la joue gauche à qui vient de frapper la droite, de ne saluer personne chemin.

La terminologie d'Origène laisse à désirer ; d'accord. Outre qu'elle est fort inconstante, car le sens spirituel est désigné à lui seul par une vingtaine de locutions, elle repose sur une fausse psychologie, puisque l'âme et l'esprit de l'homme ne sont pas deux principes distincts. Il semble lui-même en avoir conscience : aussi le sens *psychique* — *âme* de l'Écriture — a-t-il chez lui très peu de relief et sa fameuse trichotomie tend-elle à se résoudre en dichotomie. Mais cette simplification ne remédie à rien. Origène, ne distingue pas assez entre le *sens*, qui dépend de l'intention de celui qui parle, et la *signification* matérielle des mots, surtout entre le *sens du Saint-Esprit* et le *sens* plus ou moins arbitraire de l'*interprète*. Il n'est pas loin d'admettre en pratique la théorie de saint Augustin que tout sens suggéré à l'esprit par la lecture de la Bible est un sens scripturaire. Ainsi le sens propre, qui n'est pas un vrai sens dans les passages à prendre au figuré, est adjugé à la lettre ou au corps de l'Écriture ; le sens *accommodatice*, qui n'est pas davantage un sens scripturaire, et le sens figuré, qui est très souvent un sens littéral, sont attribués à l'âme ou à l'esprit du Livre inspiré. De là tant de confusions et d'équivoques dont notre exégèse, après de longs siècles, n'est pas complètement débarrassée. Mais nous cherchons vainement chez les anciens écrivains ecclésias-

tiques une terminologie meilleure. La division des sens scripturaires usitée pendant tout le moyen âge et presque jusqu'à nos jours, — sens historique ou littéral, tropologique, allégorique, anagogique, — division qui n'est d'ailleurs qu'un développement peu rationnel de la trichotomie d'Origène, est pour le moins aussi mauvaise.

L'allégorisme du penseur alexandrin tient à l'idée exagérée qu'il se fait d'une parole inspirée. S'il vivait de nos jours il appartiendrait à l'école conservatrice la plus étroite; il soutiendrait l'inspiration verbale, et pas au sens de M. Loisy; il écrirait de belles pages sur l'Esprit-Saint *auteur* (συγγραφεύς) de l'Écriture et sur l'hagiographe *instrument* (ὄργανον), raisonnable et libre sans doute, mais à peine actif et presque inconscient, des dictées divines. L'Écriture, œuvre et parole de Dieu, doit respirer partout, selon lui, la plénitude de son auteur. Pas un trait vide de sens; pas un iota qui ne recèle quelque mystère. Non pas qu'il en méconnaisse les imperfections; il outre à plaisir les fautes de style, les incorrections, le désordre du récit, les obscurités, les antilogies et les antinomies; mais toutes ces imperfections se tournent en perfections, parce qu'elles nous mettent sur la voie de l'interprétation allégorique. Sans ces pierres d'achoppement nous ne soupçonnerions pas l'existence du sens spirituel. S'il n'y avait pas d'impossibilités matérielles nous n'y chercherions peut-être pas de mystères : principe étrange que l'on serait tenté de condamner avec plus de sévérité, s'il ne se rencontrait aussi dans saint Augustin.

La première, on pourrait dire la seule règle de l'exégète, sera donc celle-ci : Interpréter l'Écriture d'une manière digne de Dieu. Certaines dispositions du code

mosaïque semblent inférieures à la législation de Sparte et de Rome : à nous d'y chercher un sens mystique. Plusieurs traits de l'Ancien Testament, l'histoire des filles de Loth, des sages-femmes égyptiennes, d'Abraham chez Pharaon et chez Abimélech, n'édifient pas si on les prend à la lettre : il faut donc, de toute nécessité, y découvrir un sens allégorique ; autrement nous serions forcés d'avouer qu'il y a dans la Bible des pages nuisibles ou tout au moins inutiles. En soi, le principe fondamental d'Origène qu'on doit abandonner le sens *corporel* — c'est-à-dire le sens propre, le sens naturel et ce que nous voudrions pouvoir appeler le sens *obvie* — toutes les fois qu'il en résulterait quelque chose d'impossible, d'absurde, de faux ou d'indigne de Dieu, est indiscutable et il n'est point d'exégète catholique qui n'y souscrive Le mal est qu'Origène admet trop aisément des impossibilités, qui se dissiperaient devant une étude plus attentive du texte, qu'une loi ou qu'un récit lui paraissent inutiles lorsqu'ils n'ont point pour nous le maximum d'utilité et qu'il juge indignes de Dieu des condescendances providentielles. Peut-être aussi est-il trop sensible aux railleries des païens et au danger du littéralisme.

Certes, ce danger n'était pas chimérique. Lorsqu'on songe aux prétextes dont les Juifs coloraient leur infidélité, à la vogue qu'obtinrent dans les deux premiers siècles les idées millénaristes, au parti que les gnostiques surent tirer, pour leur système dualiste, des anthropomorphismes de l'Ancien Testament, aux conceptions grossières que beaucoup de chrétiens se faisaient de Dieu, des anges, de la résurrection, de la béatitude, en restant rivés à la lettre de l'Écriture, on est tenté d'appliquer le *felix culpa* de saint Augustin à cette réaction, exagérée sans doute, mais nécessaire. Qui sait si l'exégèse

n'allait pas verser dans le terre à terre du chiliaste égyptien Népos ? Et l'essor exégétique d'Antioche et de Cappadoce était-il possible sans la vigoureuse impulsion d'Origène ?

II. — *Hiérarchie des personnes divines.*

Un second caractère de l'origénisme est la hiérarchie des personnes divines.

Il nous est difficile aujourd'hui d'imaginer la peine qu'on eut à trouver des termes convenables pour exprimer ce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont de commun et ce qu'ils ont de distinct. Les Latins y arrivèrent, ce semble, avant les Grecs. Leur esprit plus juste que subtil les y aidait ; la pauvreté de leur langue diminuait les tâtonnements, et ils possédaient deux noms vraiment faits exprès pour le rôle théologique qu'ils devaient jouer. Le mot *persona*, longtemps restreint au sens de masque et d'acteur, en était venu, par la vulgarisation du langage juridique, à signifier couramment le sujet de droits et de devoirs, presque l'individu. On disait d'un esclave qu'il n'avait pas de *persona*, qu'il n'était pas une *persona*, parce qu'il ne pouvait ni ester en justice ni faire de son chef un contrat valide. Si ce n'était pas encore tout à fait la personne, c'était déjà la personnalité et, entre les deux, il n'y avait pas loin. Quant au mot *substantia*, il exprimait alors communément le *substratum* des attributs et des accidents ; et s'il désignait aussi la réalité — par réminiscence du grec ὑπόστασις auquel il répond, — c'était la réalité substantielle. Appliqués à la Trinité, ces deux termes avaient donc le degré d'exactitude dont est capable le langage humain.

Les Grecs étaient moins bien partagés. Ils n'avaient

pas de mot spécial pour l'individu, le suppôt : ὑποκείμενον est trop technique ou trop général ; πρόσωπον veut dire la face ou l'aspect extérieur et se prête malaisément à l'usage théologique. Si saint Hippolyte (1) et quelques Pères plus récents l'ont employé au sens de *persona*, c'est par imitation voulue ou sous l'influence inconsciente de l'Occident. Pour désigner la nature commune aux personnes, l'embarras n'était pas moindre. Οὐσία signifie proprement l'essence et ὑπόστασις la réalité : or tout ce qui existe, substance ou accident, absolu ou relatif, tout ce qui n'est pas un pur être de raison, a une essence, est une réalité. Sans doute Aristote avait formellement restreint l'οὐσία à l'être substantiel, en l'opposant aux accidents, mais sa distinction entre substance première et substance seconde créait une nouvelle équivoque et rendait plus difficile l'application de ce terme à l'être divin : la substance seconde n'étant qu'une abstraction susceptible seulement de communication logique, et la substance première, en possession de son individualité, repoussant toute communication réelle. Grande fut l'incertitude, au début. On pouvait dire à volonté qu'il y a en Dieu trois οὐσίαι et une seule ὑπόστασις, ou au contraire, trois ὑποστάσεις et une seule οὐσία. On était souvent réduit à ne pouvoir deviner que par le contexte ce qu'un auteur avait voulu dire (2). Lorsque la différen-

1. *Contra Noet.*, 7 et 14. Πρόσωπον se lit aussi plusieurs fois dans la *Fides* de saint Grégoire le Thaumaturge publiée en grec par Mai (*Scriptor. Veter.*, t. VII, p. 170-176). Mais nous n'admettons pas l'authenticité de cet opuscule dont la terminologie paraît être beaucoup plus récente.

2. C'est le cas, en particulier, pour Piérius qui parlait du Père et du Fils comme de deux *substances* (οὐσίαι) et de deux natures (φύσεις) voulant dire deux *personnes*, comme le contexte le montrait clairement (Photius, *Biblioth.*, 119 [*P. G.*, t. CIII, col. 400]).

ciation se fit, saint Jérôme s'étonna qu'on eût choisi pour désigner la personne le mot ὑπόστασις, qui répond par son étymologie au latin *substantia,* et qu'on voulût imposer à tout le monde cette manière de parler nouvelle (1). Cependant rien de plus sage. L'essentiel était de s'entendre, comme saint Athanase le répétait au synode de 362 ; et quand l'ὁμοούσιος de Nicée eût présupposé l'unité d'οὐσία, il était naturel que le terme restant d'ὑπόστασις fût réservé à la personne.

Origène, qui avait précédé le concile de Nicée dans l'emploi d'ὁμοούσιος, est en avance sur la terminologie de son temps. On constate chez lui un visible effort pour éviter l'équivoque. Il est vrai, οὐσία est pour lui l'essence plutôt que la substance, car il est plus habitué au langage de Platon qu'à celui d'Aristote, mais quand il s'agit de Dieu, la différence n'est pas grande. De même, son ὑπόστασις désigne la réalité plutôt que la personne. Lorsqu'il soutient que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois ὑποστάσεις distinctes, quoique non séparées, il veut parler de trois réalités véritables, au lieu de trois dénominations, de trois aspects, de trois modalités, de trois moments d'une même substance, comme l'entendaient les unitaires. S'il veut insister sur la notion de personne, il a recours à des périphrases ou à des expressions techniques : suppôt, propriété, substance individuelle ou numériquement circonscrite. Mais qu'on examine sa terminologie avec la bienveillante équité d'un saint Athanase, on ne la trouvera pas en défaut.

Si l'on se donne la peine d'étudier consciencieusement ses œuvres, au lieu d'en détacher quelques lambeaux de phrase dont le sens est obscur et l'expression mal venue,

1. *Ad Damas., epist.* xv, 4.

on lui rendra, pour le fond, le même témoignage. Il est évident que sa Trinité sainte, sa Trinité éternelle, sa Trinité souveraine, sa Trinité adorable (1), a un caractère transcendant infiniment élevé au-dessus des créatures. Le Fils et le Saint-Esprit ont, comme le Père, tous les attributs de la divinité, l'immatérialité absolue, l'omniscience, la sainteté substantielle, l'immensité, la nécessité de l'être ; et ils les possèdent à titre exclusif. Les trois personnes, quoique distinctes, sont inséparables. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont la nuée lumineuse qui ombrage les justes ; nul ne peut être sanctifié que par leur action commune ; toute âme est vide qui n'est pas remplie de leur présence simultanée ; toute âme est altérée à moins de boire à ces trois fontaines dérivant d'une même source. Si, pour défendre Origène, nous voulions nous servir des traductions latines de Rufin et de saint Jérôme, — et ce serait notre droit sans doute, puisqu'on en fait constamment usage pour le combattre, — nous aurions la partie trop belle. Mais les œuvres grecques suffisent à établir, sur ce point, son orthodoxie, pourvu qu'on n'exige pas d'un écrivain du troisième siècle la sûreté de langage et la netteté de vues qu'on est en droit d'attendre d'un Jean Damascène ou d'un Thomas d'Aquin, après un travail plusieurs fois séculaire de discussion et de réflexion théologique.

Je sais bien que sa hiérarchie des personnes divines ressemble, de prime abord, à une subordination ; mais

1. Redepenning (*De Principiis*, p. 126) affirme que le mot Τριάς, pour désigner la Trinité, n'est pas employé par Origène et n'entra en usage qu'à partir du synode d'Alexandrie de 317. Cette incroyable distraction, de la part d'un des hommes qui ont le plus étudié notre auteur, doit nous mettre en garde contre les assertions tranchantes.

je me demande si son langage, tout difficile qu'il est parfois, est plus dur, à tout prendre, que celui de ses contemporains. Soit réaction excessive contre le polythéisme ambiant, soit souvenir inconscient du monothéisme judaïque, soit désir exagéré d'échapper aux objections des unitaires, beaucoup de catholiques craignaient de paraître adorer trois dieux, s'ils mettaient les trois personnes sur le même plan ; ils se flattaient de mieux sauvegarder la *monarchie* divine en les considérant dans leurs relations éternelles, qui établissent entre elles un certain ordre et semblent leur assigner des rangs : d'autant que l'Écriture, la liturgie et la raison théologique favorisaient à leur avis cette conception. Avant les progrès de l'arianisme on appliquait généralement au Verbe la description de la Sagesse que les Septante traduisent ainsi : « Le Seigneur me *produisit* (ἔκτισέ με) principe de ses voies (1). » Un grand nombre de Pères et d'interprètes — le plus grand nombre au gré d'Estius — voyaient le Fils de Dieu dans le *Médiateur* qui donna la Loi aux Hébreux (2). Bien plus, les docteurs de l'Église les plus illustres, après comme avant Nicée, entendent de la nature divine du Christ ces paroles de saint Jean : « Le Père est plus grand que moi (μείζων μου) (3). » On cite pour cette opinion saint Athanase, saint Hilaire, saint Épiphane, saint Grégoire de Nazianze, saint Césaire, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Damascène, Léonce de Byzance (4) ; mais il serait très facile d'allonger la liste, puisqu'il y manque des noms aussi connus que saint Basile et saint Isidore de Péluse,

1. *Prov.*, VIII, 22.
2. *Gal.*, III, 20.
3. *Joan.*, XIV, 28.
4. Knabenbauer, *Comment. in Joan.*, p. 440.

sans parler d'Alexandre d'Alexandrie, des évêques du concile de Sardique et d'Origène lui-même. Il en résultait une sorte de hiérarchie divine que les plus sévères dans leur langage, tels que saint Basile (1) et saint Athanase, n'hésitent pas à mettre en relief. Ils reconnaissent au Père par rapport au Fils une priorité de rang (τάξις) et de dignité (ἀξίωμα), mais sans aucune antériorité de temps ni aucune prééminence de nature (φύσις), de majesté (δόξα) et de grandeur (μέγεθος). Le soin qu'a d'ordinaire l'Écriture d'approprier les diverses particules causatives aux différentes personnes ne pouvait que fortifier cette conception, confirmée d'ailleurs par l'usage liturgique de ne s'adresser publiquement qu'au Père et de le prier *par* le Fils *dans* le Saint-Esprit. Loin de voir en tout cela une objection contre la consubstantialité des personnes, on en tirait un argument en faveur de leur unité. « Dieu fait toutes choses *par* le Verbe *dans* le Saint-Esprit, disait saint Athanase. Ainsi est sauvegardée l'unité de la Trinité sainte, et ainsi Dieu est un (2). » Ce langage cesserait d'être juste s'il devenait exclusif, comme saint Basile le remarque avec raison et comme le prouvent la forme du baptême et certaines doxologies ; mais par lui-même il n'a rien d'erroné et on lui trouvait dans les premiers siècles une valeur apologétique dont nous ne sommes plus guère frappés aujourd'hui.

C'est ce point de vue qu'affectionne Origène. A Celse qui reproche aux chrétiens d'adorer deux Dieux, il répond que nous adorons « un seul Dieu, le Père et le

1. *Adv. Eunom*, III, 1 et 2 (*P. G.*, t. XXIX, col. 656-657). Nous ne retrouvons pas dans S. Basile un texte encore plus formel rapporté par Euthymius, *Panoplia*, XII (*P. G.*, t. CXXX, col. 724).

2. *Ad Serapion.*, I, 28.

Fils », suivant ces paroles de l'Évangile : Le Père et moi nous sommes une seule chose. « Nous adorons le Père de la Vérité et le Fils Vérité, deux en hypostase, un par l'accord, l'harmonie et l'identité (ταυτότης) de la volonté. » Aux gnostiques qui distinguent entre le Dieu juste de l'Ancien Testament et le Dieu bon du Nouveau et mettent le Fils au-dessus du Père, comme les païens mettaient Jupiter au-dessus de Saturne, il ferme la bouche en disant que le Fils, loin d'être supérieur au Père, reconnaît dans l'Évangile que son Père est plus grand que lui. Il ne cite guère le texte de saint Jean en dehors de sa polémique contre les gnostiques. En ce qui le concerne, il sait et il répète que le Fils possède tout ce qui appartient au Père, qu'il reflète *toute* la gloire du Père, que, vivante et parfaite image du Père, il en reproduit tous les traits, sans excepter la grandeur. Mais pour lui, comme pour ses contemporains, le Père représente toute la divinité dont il est la source ; il est le Dieu tout court (ὁ Θεός), le Dieu par lui-même (αὐτόθεος), parce que tout ce qui n'est pas lui n'est Dieu que par communication ou participation de la divinité ; il est improduit (ἀγένητος), parce qu'il ne procède pas ; il est invisible (ἀόρατος), parce qu'il envoie et n'est pas envoyé, parce que le Verbe, son Médiateur éternel, et le Saint-Esprit sont chargés de le révéler aux hommes ; il est quelquefois appelé le Dieu souverain, le Dieu véritable, le Bien par essence, soit comme premier principe, soit surtout parce que l'Écriture semble lui réserver ces titres : car on remarquera que les subtilités exégétiques et les théories risquées d'Origène sont presque toujours amenées par le désir de trouver une explication satisfaisante aux textes difficiles.

Le Fils est *le* Fils par lui-même (ὁ Υἱός ou αὐτουιός),

il est la raison substantielle (ὁ Λόγος ou αὐτολόγος), il est la Sagesse, la Vérité, la Puissance, la Justice par excellence ; il est improduit (ἀγένητος) si par « produit » on entend « créé » ; il est invisible (ἀόρατος) comme image parfaite du Père invisible ; il est aussi *le* Verbe-Dieu et *le* Dieu-Verbe ; il est même le Dieu souverain, le Dieu véritable (ὁ ἐπὶ πάντων et ὁ ἀληθινὸς Θεός), dès qu'on cesse de le considérer en regard de son origine et de son archétype. Mais, relativement au Père, il est Dieu produit (Θεὸς γενητός), comme, relativement à lui, le Saint-Esprit est produit sans être Fils. Origène ne repousse même pas absolument l'appellation inventée par Celse de second Dieu ou Dieu en second (δεύτερος Θεός), mais il se hâte de lui donner une explication correcte.

Ce terme de Dieu *produit* nous étonne et nous choque ; cependant, comme le mot grec n'entraîne nullement l'idée d'une causalité créatrice, il trouve grâce devant saint Athanase ; et saint Épiphane, qui le condamne dans Origène, ne fait pas difficulté d'avouer qu'on pourrait le passer à tout autre. L'idée de ranger sous un même concept tout ce qui n'est pas Dieu par lui-même et d'exprimer par le même mot tout ce qui dérive du Fils d'une façon quelconque peut être une subtilité, mais ce n'est pas une erreur. Autrement nous nous en rendrions nous-mêmes coupables en comprenant le Créateur et la créature sous le même nom et le même concept analogique d'être et de substance. Enfin si l'on réfléchit qu'Origène parle comme on parlait généralement de son temps, que les plus fougueux propagateurs de l'arianisme, loin de se réclamer de lui, se crurent obligés de le combattre, qu'au sujet de la Trinité les Pères les plus illustres le défendent ou l'excusent, on

n'osera pas scruter avec trop de rigueur certaines expressions malsonnantes ou ambiguës. C'est un dangereux paradoxe de mettre au rang des hérétiques tous les écrivains ecclésiastiques antérieurs à Nicée et il y a quelque présomption à s'arroger, sur cet article particulier de la Trinité, une connaissance plus exacte de la pensée d'Origène que ne l'eut un saint Athanase.

III. — *Épreuves successives.*

Le vice radical de l'origénisme est l'hypothèse des épreuves successives avec ses ramifications : préexistence et égalité primitive des intelligences créées, fluctuations sans fin du libre arbitre et rêve de restauration universelle.

Depuis Héraclite, Pythagore et Platon, l'éternité de la matière était un dogme intangible de la philosophie grecque. Philon l'avait admise d'emblée, sans même la purger de son dualisme. Clément et son disciple se flattèrent de l'accorder avec la foi chrétienne en faisant intervenir à l'origine le Créateur ; mais, par une malheureuse concession aux idées reçues, ils maintinrent la création *ab æterno* ; je parle de la création des esprits, car, à leurs yeux, la matière n'étant que pour l'esprit et n'ayant qu'en lui sa raison d'être, est créée par concomitance. A vrai dire, la création *ab æterno* n'est qu'une illusion de la pensée qui s'imagine produire une durée éternelle en multipliant le temps par le temps et supprimer le point de départ en le reculant au delà de toute perspective. Origène n'en est point dupe. Il parle souvent du commencement des choses, comme si des choses éternelles pouvaient avoir un commencement ; il lui arrive de poser en axiome que tout ce qui a reçu l'être

a commencé d'être, et n'est donc pas éternel ; il repousse l'hypothèse d'un monde infini dans l'espace par un principe qui exclut également l'infini dans la durée ; mais enfin la création *ab æterno* flotte toujours devant sa pensée et, quand l'éternité proprement dite s'évanouit, il est encore obsédé par l'idée de préexistence.

Or, l'hypothèse de la création *ab æterno* ou de la simple préexistence des âmes le jette presque fatalement dans celle des épreuves successives. Si depuis une éternité, ou depuis tant de siècles, le sort des créatures raisonnables n'est pas encore définitivement fixé, il semble qu'il ne doive l'être jamais. Saint Augustin, qui avait un faible pour la préexistence, parce qu'elle lui paraissait plus conforme à la création simultanée qu'il croyait voir dans le *creavit omnia simul* de la version latine de l'*Ecclésiastique*, s'en tirait en supposant une sorte de matière spirituelle, inerte et impersonnelle, dont les âmes particulières seraient formées au fur et à mesure du besoin. Mais Origène, qui donnait aux âmes préexistantes l'activité et la conscience, devait chercher ailleurs une solution du problème.

A force de combattre le dualisme gnostique qui établissait deux catégories d'intelligences, les unes essentiellement bonnes et incapables de tout mal, les autres essentiellement mauvaises et incapables de tout bien, il en était venu à penser qu'il n'existait à l'origine, entre les intelligences créées, ni disparité ni diversité ; que toutes étaient sorties égales des mains du Créateur ; que leurs dissemblances ne s'expliquant point par les attributs divins de sagesse, de justice et de bonté, ne pouvaient tenir qu'au différent usage du libre arbitre. Et il faisait consister le libre arbitre, non pas dans le pouvoir d'agir ou de suspendre son acte et de choisir entre

plusieurs biens, mais dans ce que les scolastiques appellent liberté de *contrariété*, dans la faculté d'embrasser le bien ou son contraire, le mal. Il répète à tout propos que la bonté morale est essentielle à la divinité seule, c'est-à-dire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, qu'elle est accidentelle dans tous les êtres créés sans exception, que partant elle peut déchoir, comme elle peut toujours être reconquise.

A ce compte, la nature raisonnable ne saurait être irrévocablement fixée ni dans le mal ni dans le bien ; il lui sera toujours loisible de monter ou de descendre l'échelle de la perfection morale, sans qu'il y ait dans la série ou l'amplitude de ses mouvements ni terme ni limite. Mais le dogme catholique se met à la traverse de ces spéculations. Origène excepte d'abord l'âme du Christ, en qui le péché n'eut jamais d'accès : « Pareille au fer plongé dans la fournaise et pénétré par le feu dans toutes ses molécules, elle est totalement à l'abri des atteintes du froid. » Il excepte aussi, par moments, l'âme des élus, qui, « purifiée de toute contagion du péché, ne pourra désormais sentir, goûter et concevoir que Dieu, Dieu étant maintenant la règle et la mesure de toute son activité ». Il excepte de même l'âme des réprouvés, dans les nombreux passages où il parle du ver qui ne meurt pas et du feu qui ne s'éteint pas. Il s'indignait qu'on l'accusât d'enseigner le salut final du démon, « opinion absurde, disait-il, qui n'entrerait pas dans la tête d'un insensé ». Dans tous ces cas le libre arbitre est enchaîné sans être détruit et le penseur alexandrin nous en révèle la raison profonde : c'est que la malice invétérée devient une seconde nature et que la charité consommée est incapable de déchoir. Il n'est pas éloigné de dire que la charité consommée des élus ne déchoit point, parce

qu'elle est une couronne immarcessible et que l'obstination des damnés dans le mal est la conséquence d'un châtiment sans espoir de pardon.

Mais, au moment d'arriver au port, il se laisse de nouveau emporter au souffle capricieux de ses rêves. Un principe dénué de preuve et deux ou trois textes mal compris lui suggèrent un système de restauration universelle (ἀποκατάστασις) (1), où le sentimentalisme du poète a plus de part que la raison du philosophe et la science de l'exégète. Le principe est que la fin ressemble toujours au commencement; d'où la conclusion que le point d'arrivée sera un jour semblable au point de départ, avec cette différence que la bonté morale, présent gratuit du Créateur, deviendra le fruit des mérites et le prix des efforts des êtres raisonnables. Les textes sont les suivants : « Dieu sera tout en tous. Il faut que le Christ règne, que toutes choses lui soient soumises. La créature sera soustraite à la vanité de la corruption à laquelle elle fut assujettie dans l'espérance. »

A vrai dire, l'hypothèse des épreuves indéfinies et celle de la restauration universelle s'excluent mutuellement. Comment concevoir un arrêt final dans les vicissitudes du libre arbitre, si la faculté actuelle de déchoir lui est essentielle? Est-il possible que toutes les intelligences, animées de mouvements si divers en vertu de leur liberté native, conspirent vers un même terme avec une

1. C'est le terme consacré. Mais Origène ne l'emploie lui-même, croyons-nous, qu'une fois dans ce sens (*In Joan.*, I, 16 (*P. G.*, XIV, 49) : ἐν τῇ λεγομένῃ ἀποκαταστάσει). On voit par là qu'il n'en est pas l'inventeur. Ailleurs ce mot signifie « conversion » : les démons s'efforcent d'entraver τῆς ἀληθινῆς εὐσεβείας ἀποκατάστασιν πρὸς τὸν Θεόν. *Contra Cels.*, VII., 3 ; *In Matt.*, XIII, 2, XV, 24 (XIII, 1097 et 1324).

telle harmonie que les premières arrivées attendent des millions de siècles les retardataires? Quelle cause balancera si bien leurs mérites qu'elles retrouvent, au bout de leur carrière, l'égalité absolue du point de départ? Et qui les préservera, durant l'éternité, de ce sentiment de lassitude, de cette satiété du bonheur, première occasion de leur chute? La contradiction est flagrante et n'est point passée inaperçue. Comme on l'a très bien dit : « La pensée d'Origène semble suivre deux routes différentes aboutissant à une fin contradictoire. D'un côté, il déduit les conséquences de la liberté telle qu'il la conçoit, ce qui le mène à l'hypothèse d'une série infinie de siècles ou de mondes. De l'autre, s'attachant à l'idée de la perfection divine, comme à certaines promesses énoncées dans les écrits apostoliques, il aboutit de déductions en déductions, après une série très longue sans doute mais limitée de palingénésies et d'épreuves successives, à l'idée d'un repos éternel dans l'unité. D'un côté, le progrès n'a pas de terme... et même on croirait qu'il y a plutôt mouvement et agitation sans fin que progrès véritable. De l'autre, il y a un terme nécessaire, comme la volonté de Dieu qui l'a fixé dans l'acte premier de la création et le progrès consiste à l'atteindre par une longue série d'évolutions (1). » Rien de plus évident; mais l'erreur des critiques est de vouloir réduire à l'unité des éléments irréductibles. Suivant qu'ils trouvent au fond du système l'une ou l'autre hypothèse, ils éliminent ou sollicitent les textes qui favorisent l'hypothèse contraire. Il faut les laisser aller côte à côte, sans tenter l'impossible, sans essayer de les concilier : d'autant plus qu'Origène ne donne ses hypothèses que pour ce qu'elles sont, des

1. Denis, *Philosophie d'Origène*, 1884, p. 344.

hypothèses, dont il a bien soin de marquer le caractère conjectural. Lorsqu'il en propose une, il se réserve toujours le droit d'en préférer une autre plus tard ; à moins — ce qui est l'ordinaire — qu'il ne s'en désintéresse et n'en abandonne le choix au lecteur.

Ce n'est pas un double mais un triple courant que suit simultanément sa pensée. Il y a en lui le polémiste, si jaloux de sauvegarder le libre arbitre qu'il en oublie la distinction entre la possibilité abstraite et le pouvoir actuel d'osciller du bien au mal et du mal au bien ; il y a le philosophe — j'allais dire le rêveur — qui songe d'une réhabilitation finale de toutes les créatures raisonnables ; et il y a le penseur chrétien qui sait que l'épreuve a un terme, que le feu des damnés brûlera à jamais, qu'une couronne immarcessible est promise à la vertu, qu'une béatitude destinée à finir n'assouvirait pas les aspirations de l'homme. Rien de plus aisé que d'extraire de ses œuvres, comme l'ont fait entre autres Halloix et Vincenzi, d'interminables files de textes orthodoxes. Les apologistes à outrance auraient raison peut-être, si l'on pouvait supprimer quatre ou cinq chapitres du *Periarchon*. Mais ces chapitres existent : le devoir du critique est d'en tenir compte, en faisant valoir, s'il veut, les circonstances atténuantes et en recherchant au besoin si les opinions d'Adamance ne se sont pas modifiées peu à peu dans le sens de la tradition catholique.

CHAPITRE TROISIÈME

ORTHODOXE OU HÉRÉTIQUE?

Même proposées sous toutes réserves et comme d'ingénieuses constructions philosophico-poétiques à la manière de Platon, ces rêveries ne pouvaient manquer d'alarmer l'orthodoxie. Origène fait quelquefois allusion à des contradicteurs anonymes qui goûtaient peu ses hypothèses (1). Nous savons qu'il dut écrire un grand nombre de lettres pour s'expliquer ou se justifier (2). Sur l'éternité des peines et des récompenses et sur la mort comme terme de l'épreuve, la tradition chrétienne était si bien assise que les séduisantes spéculations du *Periarchon*, loin de l'ébranler, trouvèrent à peine un écho. L'admiration qu'on professait pour l'auteur n'y fit rien; il fut désavoué tacitement, puis combattu sans merci. La doctrine fut-elle pour quelque chose dans son expulsion d'Alexandrie? Question grave, mais probablement insoluble, parce que le seul témoin qu'on puisse invoquer n'est pas d'accord avec lui-même. En 384, saint Jérôme affirmait énergiquement qu'Origène avait été frappé, « non pour ses nouveautés, ni pour quelque hérésie, comme certains chiens enragés essayaient alors de le faire croire, mais parce qu'on ne pouvait pas supporter l'éclat de son savoir et de son éloquence et que, quand il ouvrait la bouche, tout le monde semblait muet (3). » Vers 392, il attribuait toujours les persécu-

1. *In Luc., hom.* XXV (*P. G.*, t. XIII, col. 1867); *Periarchon*, l. I, chap. IV, n° 1; l. II, chap. X, n° 1 (*Ibid.*, t. XI, col. 165, 233); *In Genes., hom.* XIII, 3 (*Ibid.*, t. XII, col. 232).
2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, chap. XXXVI, n° 4.
3. *Epist. ad Paulam*, XXXIII, 4 (*P. L.*, t. XXII, col. 447).

tions d'Origène à l'animosité jalouse de Démétrius (1). Mais, à partir de 400, il paraît changer d'avis et cite un fragment de lettre où le chef du Disdacalée se plaint au clergé d'Égypte d'avoir été retranché de la communion et accusé à faux de doctrines blasphématoires (2). Il est vraisemblable *à priori* que Démétrius, si habile à mettre les griefs les plus oubliés au service de son envieuse fureur, n'aura pas négligé les armes que le hardi catéchiste lui offrait spontanément. La lettre adressée plus tard au pape saint Fabien, si nous la possédions en entier, nous éclairerait sans doute sur ce sujet. Malheureusement nous n'en connaissons ni la date ni le contenu exact. Tout ce que nous savons, c'est qu'Origène y rejetait sur son ami Ambroise la divulgation prématurée de livres auxquels il n'avait pas encore mis la dernière main, et qui n'étaient pas d'ailleurs destinés au grand public (3). Il s'agit probablement du *De Resurrectione* et du *Periarchon,* les premiers de ses ouvrages et les plus attaqués. Il est certain qu'ils n'étaient pas encore publiés au moment où le chef du Didascalée entra en rapports avec son Mécène, et ce serait pour l'histoire de l'origénisme une donnée fort intéressante de savoir qu'Origène consignait simplement dans ces livres ses notes de professeur avec les idées qu'il voulait soumettre à l'épreuve du temps, sans avoir en vue la publication immédiate, qui aurait été le fait d'une indiscrétion et d'un abus de confiance.

Quoi qu'il en soit, les évêques de Palestine, de Phéni-

1. *De Vir. ill.*, 54 (*P. L.*, t. XXIII, col. 665).
2. Rufin, *De adulter. libr. Orig.* (*P. G.*, t. XVII, col. 624-625); saint Jérôme, *Adv. Rufin.*, II, 18 (*P. L.*, t. XXIII, col. 441-442).
3. S. Jérôme, *Epist. ad Pammach. et Ocean.*, LXXXIV, 10 (*P. L.*, t. XXII, col. 751).

cie, d'Arabie, de Grèce et de Cappadoce, le connaissant personnellement, ne tinrent aucun compte des sentences prononcées contre lui. Saint Alexandre de Jérusalem et Théoctiste de Césarée qui l'avaient ordonné prêtre l'accueillirent avec honneur. Ce dernier le pressa de continuer dans sa ville métropolitaine l'enseignement théologique si brillamment inauguré à Alexandrie. Bientôt, les élèves affluèrent et, parmi eux, saint Grégoire le Thaumaturge, qui, en quittant son maître, après cinq années de séjour, prononça ce célèbre panégyrique, tout exubérant de lyrisme et d'enthousiasme juvénile, où nous trouverions peut-être que le dithyrambe dépasse les bornes, s'il n'était question d'Origène et si la gratitude d'un converti et la ferveur d'un néophyte n'avaient aussi leurs droits. Saint Firmilien de Césarée en Cappadoce, l'un des plus grands évêques du troisième siècle, se regardait également comme son disciple. L'école d'Alexandrie lui restait fidèle. Si Héraclas, son remplaçant au Didascalée et le successeur immédiat de Démétrius, semble n'avoir rien fait pour le rappeler, saint Denys, Théognoste, Piérius, Didyme, qui gouvernèrent tour à tour le Didascalée et dont le premier mourut patriarche d'Alexandrie, lui furent ouvertement favorables. Didyme expliquait dans un sens orthodoxe les expressions ambiguës du maître ; saint Denys lui dédiait son exhortation au martyre ; Théognoste suivait ses idées avec une fidélité peut-être excessive, tandis que le pieux et savant Piérius le serrait d'assez près pour mériter le surnom de second Origène.

En Orient, l'orthodoxie d'Origène n'est pas même mise en question. On le consulte de tous côtés comme un oracle. Jules Africain lui propose ses doutes. Un nombreux synode réuni à Bostra avait condamné l'évêque

de cette ville, nommé Bérylle, sans réussir à le convaincre. On fit appel à la science, au prestige et à l'esprit conciliant d'Origène. Celui-ci, redoutant par-dessus tout les disputes de mots, se mit en rapports avec le novateur et se fit exactement expliquer son système. Bérylle prétendait que le Christ, avant l'incarnation, n'avait pas de personnalité propre, qu'après l'incarnation il était Dieu mais de la divinité du Père. L'évêque de Bostra était donc unitaire et patripassien. Origène le convertit et — dénouement rare des discussions théologiques — gagna pour jamais sa confiance et son amitié. Peu après, un nouveau concile arabe eut besoin de son aide. Des hérétiques soutenaient que l'âme meurt avec le corps pour ressusciter avec lui ; ils l'entendaient sans doute d'un sommeil, d'une léthargie, plutôt que d'une mort véritable. La dialectique d'Origène dissipa sans peine leurs sophismes, et les tenants de ce bizarre système consentirent enfin à le répudier. Après une vie dépensée à combattre tous les hérétiques de son temps, nous le trouvons encore aux prises avec les elcésaïtes qui permettaient d'apostasier en cas de péril : vieille hérésie à laquelle la terrible persécution de Dèce donnait un renouveau d'actualité (1). Bref, dans tout l'Orient, Origène passait pour le plus ferme champion de l'orthodoxie.

On n'est pas hérétique pour admettre inconsciemment l'erreur. Quand Jérôme mandait à Augustin qu'il trouvait dans ses lettres plusieurs choses hérétiques (2) — compliment que l'évêque d'Hippone aurait pu lui renvoyer peut-être — il n'entendait certainement pas infliger l'odieux surnom d'hérétique à l'ami qu'il comblait en même temps des témoignages de son estime et de sa

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, chap. XXXIII, XXXVII et XXXVIII.
2. *Epist.*, CV, 2 (*P. L.*, t. XXII, col. 835).

vénération ; il voulait dire seulement, en faisant sans doute allusion à la question de l'origine de l'âme sur laquelle ces deux grands saints étaient en désaccord, que certaines opinions d'Augustin lui paraissaient, à lui Jérôme, contraires au sentiment commun de l'Église. Ce qui fait l'hérétique, c'est l'obstination et l'orgueil. Il est impossible de parcourir les ouvrages d'Origène sans être frappé de sa modestie, de sa réserve et de sa candeur. Personne n'a fait plus d'usage que lui des particules conditionnelles et des formules dubitatives. L'expression répétée de son humilité ne rebute pas le lecteur, parce qu'il la devine sincère et n'y soupçonne jamais une recherche déguisée et d'autant plus haïssable du moi. Peu d'écrivains ont mis davantage en relief le principe d'autorité et le magistère de l'Église. La *prédication ecclésiastique* revient à tout moment sous sa plume, comme la grande règle de foi qui décide des controverses. Il est et veut être jusqu'au bout enfant de l'Église, car c'est le signe du vrai chrétien. Tous les critiques ont remarqué cette disposition d'âme : « A aucune époque de sa vie l'auteur du *Periarchon* n'a voulu se mettre en opposition avec l'enseignement de l'Église, qui est resté constamment pour lui la règle de la croyance (1). » S'il avait pu soupçonner l'abus qu'on ferait de son système et s'il avait prévu les conséquences que la raison théologique plus mûre et plus éclairée du quatrième siècle tirerait de ses principes, il aurait renié d'avance, on n'en saurait douter, certaines opinions qu'il croyait alors libres et qu'il ne formulait du reste qu'avec une extrême réserve, « par manière d'hypothèse et comme un simple exercice d'esprit », ainsi que l'a dit saint Athanase.

1. Freppel, *Origène*, 1868, t. II, p. 430.

A mesure qu'il approchait du terme, le vaillant athlète redoublait d'ardeur. C'est au seuil de la vieillesse, entre soixante et soixante-cinq ans, qu'il composa plusieurs de ses plus beaux ouvrages : la réfutation de Celse, l'explication de saint Matthieu et de l'Épître aux Romains, le commentaire sur les petits prophètes, si vanté de saint Jérôme. La plupart de ses homélies datent de cette époque. Il les improvisait presque journellement et, comme il n'avait plus le temps de les dicter, des sténographes les recueillaient de leur mieux. La persécution de Dèce vint arrêter ce labeur surhumain. Origène fut jeté en prison et tourmenté avec un raffinement de barbarie. Mais les bourreaux de Dèce connaissaient l'art de graduer savamment les tortures, pour lasser la patience des victimes sans leur donner la gloire et la joie du martyre. A la mort du persécuteur, le confesseur de la foi respirait encore. Étrange destinée que la sienne ! Il s'éteint à Tyr, loin de sa patrie d'adoption et ne peut pas même jouir en repos de l'exil qu'il s'est choisi. Il arrive aux portes du martyre sans pouvoir en cueillir la palme, comme Hippolyte, comme Lucien, dont le sang a lavé les erreurs. Maître des plus grands docteurs, il n'en a pas lui-même reçu l'auréole, et son nom reste à travers les siècles une pierre de scandale et un signe de contradiction.

DEUXIÈME PARTIE

L'Origénisme après Origène

CHAPITRE PREMIER

DE LA MORT D'ORIGÈNE (254) A CELLE DE CHRYSOSTOME (407)

Pendant un demi siècle, Origène dormit en paix. L'école d'Alexandrie perpétuait et vulgarisait son enseignement; trois de ses plus illustres disciples, saint Grégoire le Thaumaturge, saint Denys d'Alexandrie et saint Firmilien de Césarée, lui survivaient pour protéger sa mémoire, et le souvenir encore récent de ce qu'il avait souffert pour la foi assurait le respect à son tombeau.

Curieuse à observer autant qu'instructive est l'attitude des écrivains ecclésiastiques à l'égard du docteur alexandrin, jusqu'à la fin du quatrième siècle. Il y a d'abord les partisans plus ou moins résolus : ce sont, outre les trois grands saints que nous venons de nommer, Théognoste, Piérius, Didyme, Euzoïus de Césarée, saint Pamphile, Eusèbe, saint Grégoire de Nysse, Rufin, Jean de Jérusalem, saint Théotime, saint Jean Chrysostome; il y a aussi les adversaires plus ou moins ardents, saint Méthode, Marcel d'Ancyre, saint Eustathe d'Antioche, saint Épiphane, Théophile d'Alexandrie, saint Jérôme, enfin les trois hérésiarques Aétius, Apollinaire et Théodore de Mopsueste; mais ce sont encore les neutres qui l'emportent par le mérite, sinon par le nombre : saint Victorin de Pettau, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Eusèbe de Verceil, saint Athanase, Tite de Bostra, saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nazianze. J'appelle neutres ceux qui admirent et louent son génie,

étudient ses œuvres et s'en inspirent, donnent le tour le plus favorable à ses écarts de pensée et de parole, et ne l'abandonnent qu'à regret, évitant le plus souvent de prononcer son nom. Est-il besoin de dire que ces compartiments n'ont rien de rigide; que plusieurs des champions — saint Méthode, Théophile d'Alexandrie, saint Jérôme — sont passés, plus d'une fois peut-être, d'un camp à l'autre; que saint Grégoire de Nysse, bien qu'on l'ait accusé de suivre de trop près Origène, et saint Jean Chrysostome, bien qu'il ait souffert pour sa cause, pourraient être classés parmi les neutres? Saint Augustin qui déplorait toutes ces controverses, mais qui n'avait guère lu Origène et ne connut l'origénisme qu'assez tard, sur le rapport d'Orose, tombe en dehors de notre cadre. Saint Isidore de Péluse aussi, quoiqu'il n'ait pas attendu la fin du quatrième siècle pour se déclarer en faveur d'Origène. Saint Anastase, qui ignorait le grec, ne fit connaissance avec l'auteur du *Periarchon* que dans la traduction de Rufin.

Les premières escarmouches furent livrées par saint Méthode et saint Eustathe. L'éloquent évêque d'Olympe avait composé contre Origène au moins trois ouvrages : une dissertation sur la Pythonisse d'Endor, un traité sur les Créatures, enfin un célèbre dialogue sur la Résurrection, dont il nous reste, en dehors d'une traduction slave assez abrégée, un résumé fait par Photius et un très long fragment conservé par saint Épiphane. Loin de nier la résurrection de la chair, Origène s'en montre partout l'intrépide champion ; mais, pour réagir contre le matérialisme grossier des chiliastes, il fait trop bon marché de l'intégrité sexuelle des corps glorieux et il professe sur le principe d'individuation de la matière des idées hardies. Pour lui la matière est le *nec quid, nec quale,*

nec quantum d'Aristote; bien qu'elle ne puisse être sans qualités, aucune qualité ne lui est inhérente; susceptible de subir toutes les transformations, elle n'a rien en soi qui l'individualise. Les molécules du corps humain sont emportées sans cesse par le tourbillon vital, comme les eaux d'un fleuve rapide; et, nonobstant ce flux continuel, notre corps reste identique à lui-même : d'où il résulte que le maintien de la personnalité ne dépend nullement des éléments matériels. Notre vrai corps est celui que l'âme se façonne, se modèle, pour ainsi dire, au cours de l'existence, auquel elle a imprimé ses signes particuliers et qu'elle reprendra au dernier jour parce qu'elle a déposé en lui une raison séminale (λόγος σπερματικός), comparable au germe doué d'une vie latente, ou à cette partie molle du germe (ἐντεριώνη) qui périt pour revivre, sans garder d'ailleurs nécessairement les mêmes atomes de matière. On le voit, la question était portée sur le terrain philosophique et saint Méthode l'avait bien compris. Mais Photius et saint Épiphane ont passé sous silence le côté biologique, sans intérêt pour eux, du problème; et il est assez difficile, dans la version allemande de la traduction slave, de se rendre compte comment saint Méthode combattait les idées d'Origène sur la nutrition des vivants par assimilation d'éléments nouveaux et élimination incessante des éléments usés. Au contraire, sa réfutation de la création *ab æterno* est péremptoire. Elle se fonde sur l'indépendance souveraine de Dieu qui n'a pas besoin des créatures et à qui les créatures n'ajoutent rien. L'acte extérieur de la création ne le change pas, autrement il faudrait dire que la cessation de cet acte le change aussi. Un troisième argument nous paraît reposer sur un jeu de mots : « Si le monde est éternel, il est *improduit* (ἀγένητος) car il est

sans *principe* (ἀρχή). » C'est un sophisme. Mais, comme l'écrit avait la forme dialoguée, il est possible que Photius se soit trompé d'interlocuteur ou qu'il ait pris de travers le raisonnement du saint martyr (1).

Vers la même époque, saint Eustathe critiquait les vues d'Origène sur l'apparition de Samuel (2). Origène, avec beaucoup d'autres commentateurs, admet la réalité de l'apparition, parce que le récit biblique n'insinue point une tromperie de la sorcière ni une hallucination de Saül. Saint Eustathe est d'avis contraire et s'étonne que l'exégète alexandrin, après avoir tant abusé de l'allégorie, s'attache ici scrupuleusement à la lettre de l'Écriture ; mais on ne peut se défendre de l'impression que le docte patriarche d'Antioche a mal choisi son terrain d'attaque.

Cependant les défenseurs n'étaient pas muets. Saint Pamphile, non content de recueillir et de copier les moindres écrits du maître, composait, avec la collaboration d'Eusèbe, une *Apologie* en six livres, dont le premier seulement nous est parvenu dans la traduction de Rufin (3). Il avait remarqué que presque tous les griefs articulés contre Origène se neutralisent et se détruisent deux à deux. On lui reprochait par exemple de soutenir

1. Photius, *Biblioth.*, 235 (*P. G.*, t. CIII, col. 1137-1148), résumé du Περὶ τῶν γενητῶν.

2. *De Engastrimytho* (*P. G.*, t. XVIII, col. 613-673). Saint Eustathe prodigue à son adversaire les épithètes les plus dures : misérable (σχέτλιος), insensé (ἀνοητότατος), etc. Les qualificatifs à double entente qu'il accole à son nom (πολύφημος, πολυΐστωρ, δογματιστής, κομψός, μεγαλήγορος, κτλ.) ont une saveur trop ironique pour être regardés comme des compliments. Ce ton contraste violemment avec la polémique toujours digne et mesurée d'Origène.

3. *Apologia pro Origene* (*P. G.*, t. XVII, col. 541-616). La préface de cet ouvrage est ce qu'on a écrit de plus habile et de plus pondéré en faveur d'Origène.

avec Valentin que le Fils n'est qu'une parole extérieure du Père; avec Artémon, qu'il est un pur homme; avec les docètes, qu'il n'est homme qu'en apparence : assertions contradictoires et opposées à toute vraisemblance, Origène ayant passé sa vie à combattre ces hérétiques. On l'accusait sans fondement d'avoir dit qu'il y a deux Christ, que le Fils de Dieu n'est pas né — c'est-à-dire sans doute qu'il ne procède point par génération — que les âmes humaines émigrent dans des corps d'animaux. Restaient les trois imputations habituelles : allégorisme, spéculations eschatologiques, hypothèse de la préexistence. Sur ce dernier point, saint Pamphile notait avec raison qu'il s'agissait d'une opinion libre à cette époque et il contestait le bien fondé des deux autres avec plus de zèle que de succès.

Un peu plus tard, un anonyme reprenait la même thèse en sous-œuvre. Autant qu'on en peut juger par le compte rendu succinct et peu favorable de Photius, il disculpait Origène par les moyens ordinaires : interpolation des hérétiques, langage théologique encore incertain, problèmes discutés et non résolus. La plupart des griefs reposent en effet sur un malentendu ou manquent de base solide. Quelques-uns ont un énoncé bizarre qui dénature évidemment la doctrine d'Origène : ainsi les chérubins seraient des ἐπίνοιαι du Fils; l'âme du Christ serait l'âme d'Adam lui-même. Les plus sérieux ont trait aux spéculations eschatologiques : chute des esprits, résurrection de la chair, durée des peines de l'autre vie, fin du règne du Christ. Nous ignorons de quelle manière l'anonyme les repoussait (1).

1. Photius, *Biblioth.*, 117 (*P. G.*, t. CIII, col. 393-396). A l'article suivant, Photius signale en général, sans les nommer, un grand nombre d'autres apologistes d'Origène.

Du reste, plaidoyers et réquisitoires n'étaient que des épisodes fugitifs sans retentissement général. Pendant tout le quatrième siècle, l'œuvre d'Origène fut une carrière publique où chacun prenait librement les matériaux qui lui convenaient, sans toujours se donner la peine de les retailler. Saint Jérôme appelle *traductions* les imitations de saint Victorin de Pettau, de saint Hilaire et de saint Ambroise; il évalue très haut les emprunts de l'évêque de Poitiers; il dit que le métropolitain de Milan en a rempli presque tous ses ouvrages; dans ses moments d'humeur il qualifie de *vols* ces réminiscences — *furta Latinorum* — et, si l'expression dépasse sa pensée, s'il ne veut parler ni de plagiat ni de copie servile, tout le monde lui accordera que saint Hilaire et saint Ambroise sont fort redevables au catéchiste alexandrin (1). Saint Eusèbe de Verceil ne l'est guère moins; mais celui de tous les Latins qui lui a le plus d'obligations — à part Rufin qui n'est que traducteur — est encore probablement saint Jérôme lui-même. Il le reconnaît d'ailleurs de bonne grâce en une vingtaine d'endroits. Quand on lui reproche de piller Origène, loin de s'en défendre, il se fait gloire de suivre « celui qui plaît à tous les sages », et son admiration se traduit en hyperboles qu'on ne réussira jamais à lui faire désavouer complètement.

Chez les Grecs, soucieux de démarquer leurs emprunts et d'y mettre leur estampille, l'imitation éclate moins à la surface. Pourtant les chaînes bibliques sont pleines de passages attribués simultanément à Origène et à quelque autre écrivain plus récent. Il est clair qu'ils appartiennent au premier en date. Le bon cardinal Pitra s'en scanda-

1. Voir S. Jérôme, *De Vir. ill.*, 100 (*P. L.*, t. XXIII, col. 699-700); *Epist.*, LXI, 2 et LXXXIV, 7 (*P. L.*, t. XXII, col. 603 et 749); *Adv. Rufin.*, I, 2 (*P. L.*, t. XXIII, col. 399), etc.

lise et crie au voleur; mais son rigorisme est hors de saison. Les longues citations implicites étaient dans les mœurs littéraires du temps. Et puis, les livres de théologie et d'exégèse étaient alors considérés comme biens publics de l'Église, où n'importe qui avait droit de puiser, pour l'avantage des fidèles, à condition de respecter l'orthodoxie. Saint Grégoire de Nysse s'est fait accuser d'avoir serré de trop près le modèle. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze fournirent aux esprits faibles des âges suivants un grand sujet d'étonnement et de scandale par le célèbre recueil de morceaux choisis d'Origène qu'ils avaient édité conjointement sous le nom de *Philocalie* (1). Le dernier, au rapport de Suidas, avait coutume de dire : « Origène nous sert à tous de pierre de touche (2). » Et l'on donnait à cette même pensée un tour paradoxal, en disant qu'aucun adversaire d'Origène n'eût été capable de le combattre, s'il ne s'était formé à son école. Bref, jusque vers la fin du quatrième siècle, la gloire d'Origène fut à son apogée. Le premier opposant digne de lui est saint Épiphane.

Si l'on a parfois refusé au pieux évêque de Salamine l'esprit critique, le souci d'une minutieuse exactitude, les qualités du styliste et la précision du dialecticien, on ne saurait lui dénier avec justice l'amour de la vérité, le sens de l'orthodoxie, le zèle pour la bonne cause et la rectitude absolue des intentions. Avait-il constaté, soit

1. Voir dans Robinson, *The Philocalia of Origen* (Cambridge, 1894), p. 1-4, le prologue dont on la fit précéder pour expliquer la conduite des deux grands docteurs.

2. *Lexicon*, article *Origène :* Ὠριγένης ἡ πάντων ἡμῶν ἀκόνη, littéralement : notre pierre à aiguiser. Saint Grégoire veut dire sans doute que tous les écrivains catholiques acquièrent, au contact d'Origène, leur poli et leur tranchant. Nous avons cru devoir substituer un équivalent moins exact.

en Égypte, où il avait passé son adolescence, soit en Palestine, sa patrie, où il continuait à diriger un célèbre monastère, des ferments d'origénisme? C'est possible. Toujours est-il qu'à partir de 374 jusqu'à sa mort survenue en 403, sa campagne contre Origène se poursuivit sans relâche (1). Il lui reproche d'avoir soutenu : 1. que le Fils ne voit pas le Père, ni le Saint-Esprit le Fils; 2. que le Fils ne l'est que par grâce; 3. que le Fils est créé, tout en étant de la substance du Père. Il passe ensuite à des erreurs encore plus graves à son avis : la préexistence des âmes et leur relégation dans les corps, le dogme de la résurrection nié ou affaibli, l'abus de l'allégorie, la restauration universelle et la fin du règne du Christ. Nous avons vu dans quelle mesure Origène est coupable de la seconde catégorie d'erreurs; quant aux trois premiers articles, on a peine à s'expliquer sur quoi repose l'accusation. S'il dit que le Fils ne voit pas le Père, il l'entend, comme le contexte semble le montrer, d'une vision sensible qui supposerait un Dieu corporel. Que le Fils ne soit Fils que par grâce, cela est tellement opposé à ses principes et à ses déclarations formelles qu'une imputation si peu vraisemblable aurait besoin de preuve. Enfin la troisième proposition censurée : « Le Fils est de la substance du Père et néanmoins créé », nous paraît contradictoire. Origène a-t-il jamais dit que le Fils est *produit* (κτιστός), qu'il est une *production* (κτίσμα) du Père? Nous n'osons le nier absolument, car on parlait de la sorte au troisième siècle; mais il ne s'ensuit point que par κτιστός il entend « créé » et par

1. *Ancoratus* (*P. G.*, t. XLIII, col. 128); *Panarion*, *hæres.* LXIV (*P. L.*, t. LXI, col. 1068-1200); *Anacephalæosis* (*P. G.*, t. XLII, col. 867); *Lettre à Jean de Jérusalem*, traduite en latin par S. Jérôme (*P. G.*, t. XLIII, col. 128).

κτίσμα « créature ». Du reste, le fait n'est pas établi et la citation de saint Épiphane prouve seulement qu'il avait appelé le Verbe Θεὸς γενητός, expression susceptible d'un sens orthodoxe, comme saint Épiphane en convient lui-même.

Des circonstances où le dogme ne joua d'abord qu'un rôle infime donnèrent à l'auteur du *Panarion* deux puissants auxiliaires. Nous ne raconterons pas les querelles si connues de saint Jérôme avec Jean de Jérusalem et avec Rufin qui firent d'un fervent disciple d'Origène un adversaire encore plus ardent. Cependant le solitaire de Bethléem étudiait toujours le maître, renvoyait à ses œuvres, maintenait les éloges qu'il lui avait jadis décernés et, s'il condamnait maintenant ses erreurs avec une vivacité qu'expliquent sa fougue naturelle, son amour jaloux de l'orthodoxie et la violence de la polémique, il continuait à lui rendre justice.

Une conversion plus énigmatique est celle de Théophile (1). Jusqu'en 399, le patriarche d'Alexandrie était origéniste au sens où on l'était alors en Égypte, c'est-à-dire qu'il lisait assidûment Origène et professait la spiritualité de Dieu. Prévenu contre saint Jérôme, il traitait ouvertement saint Épiphane d'anthropomorphite. Une aventure singulière le réconcilia avec eux. Dans sa circulaire pascale de 399, il avait cru devoir éclairer l'ignorance des moines antiorigénistes qui donnaient à Dieu des pieds, des mains, des yeux et des oreilles. L'émoi fut grand au désert. Les anachorètes criaient qu'on leur arrachait leur Dieu ; il leur semblait qu'uil s'évanouissait en se spiritualisant. Il descendirent en masse à Alexandrie

1. Les contemporains sont presque unanimes à flétrir l'ambition, l'avarice, la fourberie, la violence et la cruauté de Théophile ; mais aucun, croyons-nous, n'incrimine son orthodoxie.

pour forcer le patriarche à se rétracter. Celui-ci les apaisa, dit-on, par cette parole équivoque : « En vous voyant, frères, je crois voir la *face* de Dieu. » Mais il comprit en même temps le parti qu'il pourrait tirer, pour ses haines et ses vengeances, du fanatisme aveugle des anthropomorphites. Il se fit, lui aussi, antiorigéniste.

Il venait justement de se brouiller, pour des motifs étrangers au dogme, avec Isidore l'Hospitalier et les quatre Longs Frères, qui, n'étant pas anthropomorphites, passaient pour origénistes : en Égypte, il n'y avait pas alors de milieu. Ayant fait interdire par un synode d'Alexandrie la lecture et la conservation des œuvres d'Origène, il envahit *manu militari* la montagne de Nitrie, centre supposé de l'origénisme, saccagea et brûla les cellules, poursuivit sans merci les moines dont beaucoup s'enfuirent à Jérusalem et de là à Constantinople. On sait le reste de cette lamentable histoire qu'on voudrait effacer des annales de l'Église et qui eut pour dénouement l'exil et la mort de saint Jean Chrysostome. Elle nous montre de très grands saints aux prises les uns avec les autres, le droit et le devoir tellement obscurcis par un nuage d'intrigues, de calomnies et de préventions, qu'il était presque impossible aux contemporains et qu'il est encore difficile à l'historien de les démêler ; mais elle nous donne cette leçon réconfortante, que les erreurs d'appréciation et les fautes de conduite qu'elles entraînent ne sont point incompatibles avec la plus éminente sainteté.

Plus on scrute avec attention toutes les péripéties de ce drame, où l'ombre d'Origène joue un si grand rôle, moins on arrive à y découvrir de vrais origénistes. Est-il besoin de disculper Chrysostome, ou son ami saint Théotime qui repoussa si énergiquement la sommation

de saint Épiphane d'avoir à condamner en bloc et sans examen les œuvres d'Origène (1)? Quant à Rufin, tous ses écrits, son explication du Symbole, sa lettre au pape Anastase, les professions de foi qu'il aime à prodiguer, sont parfaitement orthodoxes (2). Après comme avant ces débats, il jouit de l'estime et de l'amitié des saints les plus illustres. L'orthodoxie de Jean de Jérusalem dans toute cette affaire ne paraît pas plus douteuse et les éloges que saint Anastase, au plus fort des controverses origénistes, décerne à sa foi et à sa piété (3) nous paraîtraient excessifs, s'il ne s'agissait d'un personnage alors en très grand renom de science et de vertu. A Théophile qui leur dénonçait les erreurs origénistes, tous les évêques de Palestine réunis à Jérusalem répondirent qu'ils n'en avaient jamais entendu parler et que personne, à leur connaissance, ne les professait dans toute l'étendue de leur province ecclésiastique (4). En Égypte, du moins, rencontrerons-nous quelque origéniste authentique? Nul n'ignore que les accusations dirigées contre les Longs Frères et leurs compagnons d'exil furent reconnues calomnieuses. Aussi Théophile se réconcilia-t-il avec eux sans leur demander la moindre rétractation. Lui-même, violant ses propres édits, se remit à lire Origène et il répondait à ceux qu'étonnait son inconséquence : « Je sais tirer les roses des épines (5). »

Fantôme ou épouvantail, l'origénisme s'était évanoui.

1. Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 12 (*P. G.*, LXVII, col. 701).
2. *In Symbol. Apost.* (*P. L.*, t. XXI, col. 385-386); *Ad Anastas.*, (*Ibid.*, col. 623-628); *Apol. in Hieron.*, I, 4-5 (*Ibid.*, col. 543-545), etc.
3. *Epist. Anastas. ad Joan. Hierosol.* (*P. L.*, t. XXI, col. 627-632).
4. Parmi les lettres de S. Jérôme, *Epist.*, XCIII (*P. L.*, t. XXII, col. 769-771).
5. Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 17 (*P. G.*, t. LXVII, col. 716).

CHAPITRE DEUXIÈME

CONTROVERSES ORIGÉNISTES AU VIe SIÈCLE

Chrysostome exilé et mort, la haine de Théophile assouvie, Rufin réduit au silence, les controverses origénistes étaient sans but. Il n'en fut pas question durant plus d'un siècle. Ce furent des moines palestiniens, engoués du *Periarchon*, qui les ressuscitèrent. En vain on leur prescrivait comme antidote la réfutation d'Antipater de Bostra. Expulsés d'un monastère, ils cherchaient asile dans le voisinage, attendant, pour se faire réintégrer, un changement d'abbé ou de patriarche ; or, sous Justinien, les patriarches changeaient souvent. Vers 537, deux des principaux origénistes venaient d'obtenir des évêchés importants : Théodore Askidas, le siège métropolitain de Césarée en Cappadoce, et Domitien, celui d'Ancyre en Galatie. Le mouvement devenait sérieux et il était temps de l'enrayer (1).

Quelqu'un s'avisa du remède le plus efficace, le recours direct à l'empereur. Justinien, tout occupé qu'il était à faire et à défaire évêques et patriarches, savait être théologien à ses heures, pourvu qu'on lui fournît les matériaux tout préparés. Ayant composé sa fameuse lettre contre Origène, appuyée de vingt-quatre

1. La seule autorité à peu près, pour cette phase de l'origénisme, est Cyrille de Scythopolis (*Vita Sabbæ*, 83-90, dans Cotelier, *Eccl. Græc. Monum.*, t. III, p. 360-376 ; Paris, 1686). Mais Cyrille, qui écrivait en 555, presque au lendemain des événements, est un auteur bien informé. Il habitait Jérusalem et fut l'un des cent vingt moines désignés pour remplacer les origénistes chassés de la Nouvelle Laure. Il a, de plus, interrogé les témoins oculaires (*Vita Euthymii*, dans Cotelier, *op. cit.*, t. II, p. 338).

extraits du *Periarchon* et accompagnée de neuf propositions à frapper d'anathème, il adressa le tout aux patriarches, y compris le pape Vigile, avec injonction à Ménas de Constantinople de faire souscrire les anathématismes par tous les évêques présents dans la capitale (543) (1). Libérat dit formellement que tous les patriarches adhérèrent à l'édit impérial, et comme les propositions signalées sont de fait erronées, nous n'aurions aucune raison de douter que le pape ait donné son assentiment, alors même que Cassiodore ne l'affirmerait pas. Les anathématismes du synode local de 543 paraissent donc avoir été acceptés par l'ensemble de l'épiscopat catholique uni au Saint-Siège : c'est pourquoi nous jugeons utile d'en donner ici une traduction littérale. Ils reflètent moins sans doute la vraie pensée d'Origène que son interprétation tardive par les moines palestiniens du vi^e siècle ; mais ils n'en ont que plus d'intérêt. On remarquera qu'ils ne font aucune allusion à la subordination des personnes divines ni à l'allégorie scripturaire, tandis qu'ils réprouvent des opinions bizarres, qu'aucune citation d'Origène ne vient appuyer dans les pièces justificatives.

1. Anathème à qui dit ou tient que les âmes des hommes préexistaient en qualité d'esprits et de vertus saintes, mais que, rassasiées de la contemplation divine,

1. Ces trois pièces se trouvent dans Mansi, *Collect. Concilior.*, t. IX, et dans Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, 1re partie, col. 945-981 : dissertation contre Origène ; col. 981-989 : vingt-quatre extraits du *Periarchon* ; col. 989 : les neuf anathématismes. Des vingt-quatre extraits, sept n'ont pas été replacés par Delarue dans le texte de son édition ; la place de quatre d'entre eux est cependant facile à trouver, surtout grâce aux citations de S. Jérôme dans sa lettre à Avitus. Pour les trois autres, nous ne savons d'où ils sont tirés, mais il nous paraît évident que l'un d'eux est interpolé.

elles se portèrent au mal, se *refroidirent* de l'amour de Dieu, — d'où leur vint le nom d'*âmes* (ψυχαί), — enfin, par mesure de châtiment, furent reléguées dans des corps.

2. Anathème à qui dit ou tient que l'âme du Seigneur préexistait et qu'elle fut unie au Dieu-Verbe avant l'incarnation et la naissance virginale.

3. Anathème à qui dit ou tient que le corps de Notre-Seigneur fut d'abord formé dans le sein de la sainte Vierge et que le Dieu-Verbe, avec l'âme préexistante, s'y unit ensuite.

4. Anathème à qui dit ou tient que le Verbe de Dieu s'est fait semblable à tous les ordres célestes, chérubin avec les chérubins, séraphin avec les séraphins, en un mot semblable à toutes les vertus d'en haut.

5. Anathème à qui dit ou tient qu'à la résurrection les corps des hommes ressusciteront sphériques et nie que nous devions ressusciter dans la position droite.

6. Anathème à qui dit ou tient que le ciel et le soleil et la lune et les astres sont des êtres vivants et raisonnables.

7. Anathème à qui dit ou tient que le Seigneur notre Maître sera, dans le siècle à venir, crucifié pour les démons comme il l'a été pour les hommes.

8. Anathème à qui dit ou tient que la puissance de Dieu est limitée et qu'il a formé autant d'êtres qu'il pouvait en embrasser.

9. Anathème à qui dit ou tient que le châtiment des démons et des impies est temporaire, qu'il prendra fin après une certaine durée et qu'il y aura une restauration (ἀποκατάστασις) des démons ou des impies.

10. Anathème à Origène surnommé Adamantius, l'inventeur de ces choses ; anathème à ses dogmes odieux,

maudits et exécrables; anathème à quiconque les professe, les soutient ou ose les défendre n'importe quand ou comment.

On reconnaît là, solidifiés en dogmes, quelques-uns des rêves vaporeux où se complaisait la vive imagination d'Origène : mais il faut des efforts et des recherches pour deviner comment on a pu mettre à son compte certaines opinions singulières et blasphématoires. Il dit bien en passant que les corps célestes ont la forme arrondie, mais il parle évidemment des astres et non des élus, car il invoque aussitôt le témoignage des hommes compétents en ces matières (1); il dit encore que le Fils de Dieu, dans les théophanies où il préludait à l'incarnation, sous le nom d'Ange du Seigneur ou d'Ange de l'alliance, remplissait les fonctions des anges, mais il ne dit pas qu'il ait pris leur nature comme il a pris la nature humaine ; il dit enfin que le sacrifice de la croix a eu peut-être son contre-coup sur toute la création et son retentissement au ciel, mais il ne dit pas que Jésus-Christ sera un jour crucifié pour les démons comme il l'a été pour l'homme coupable (2).

Si les antiorigénistes s'étaient flattés de ruiner le crédit d'Askidas et de Domitien, ils furent bien déçus. Les prélats courtisans signèrent tout ce qu'on voulut et, à ce prix, conservèrent la faveur impériale. Cependant l'origénisme prenait une direction toute nouvelle qui réclame quelques explications.

Vers le début du sixième siècle, un moine brouillon d'Édesse, nommé Bar-Sudaïli, avait rapporté d'Égypte une sorte de panthéisme qui empruntait à Origène une

1. *De Oratione*, 31 (*P. G.*, t. XI, col. 552).
2. Cf. Huet, *Origeniana*, lib. II, cap. II, q. III, n° 2-5 et 23-24 (*P. G.*, t. XVII, col. 797 *sqq.* et 826 *sqq.*)

partie de sa terminologie. Dans ce système, autant que la brève réfutation de Philoxène permet de l'entendre, tout procéderait par émanation de l'Absolu qui finirait par résorber en soi toutes choses (1). Le principe fondamental était : « Toute nature est consubstantielle (*bar kiono*) à Dieu », et le mot de passe : « Dieu sera tout en tout. » Bar-Sudaïli, expulsé d'Édesse, vint se réfugier à Jérusalem où se trouvait déjà un petit noyau d'origénistes. C'est là que se produisit le syncrétisme des idées panthéistes et des hypothèses d'Origène. A la mort de Nonnus qui y maintenait quelque cohésion, le parti se scinda en deux sectes rivales, celle des protoctistes ou tétradites et celle des isochristes. Ces derniers acquirent bientôt une telle prépondérance que leurs adversaires, de dépit, s'unirent aux orthodoxes, et les isochristes représentèrent alors tout l'origénisme. Leur dogme capital, comme le nom l'insinue, était que tous les hommes sont destinés à devenir les égaux du Christ, mais qu'ils doivent finalement, comme le Christ lui-même, se perdre en Dieu (2).

Les anathématismes fulminés en 543 ne suffisant plus contre cette nouvelle forme d'origénisme, Théodore de Scythopolis, obligé de les souscrire vers la fin de l'année 552 (3), fut contraint d'y ajouter les trois articles suivants :

1. Xenaias Mabugensis, *Epist. ad Abraham et Orestem... de Stephano Bar-Sudaili*, dans Assemani, *Biblioth. Orient.*, t. II p. 31-32. La lettre de Philoxène, écrite entre 509 et 512, a été publiée d'après l'unique manuscrit du Vatican (*Syriac.*, 107, fol. 60-63, VIIIe siècle), avec traduction anglaise, par Frothingham, *Stephen Bar-Sudaili, the Syrian Mystic*, Leyde, 1886.

2. Nous devons ces maigres détails à Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabbæ*, dans Cotelier, *op. cit.*, t. III, p. 372-374.

3. *Libellus de error. Origenis* (*P. G.*, t. LXXXVI, 1re partie, col. 232-236). Les trois articles ajoutés occupent les numéros 4,

Anathème à qui dit ou tient ou pense ou enseigne que le règne de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ est destiné à finir et à cesser un jour.

Anathème à qui dit ou pense ou enseigne que nous serons un jour égalés au Christ-Sauveur notre Dieu, enfanté de la sainte et toujours Vierge Marie, mère de Dieu, et que le Dieu-Verbe s'unira à nous comme il s'unit, selon la substance et selon l'hypostase, à la chair animée prise au sein de Marie.

Anathème à qui dit ou pense ou enseigne que les corps ressuscités, revêtus d'immortalité et d'incorruption, sans excepter celui de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ, périront et retomberont dans le néant, au lieu de durer à jamais.

On le voit, l'origénisme s'amalgamait avec des éléments de tout point hétérogènes : l'égalité des bienheureux et du Christ et l'union hypostatique des élus avec le Dieu-Verbe. Telle était la situation à la veille du cinquième concile œcuménique de Constantinople.

Cette grande assemblée a-t-elle condamné l'origénisme ? Halloix qui le nie a recueilli presque autant d'adeptes que Baronius qui l'affirme ; mais l'opinion mitoyenne — celle d'une condamnation *in globo*, sans examen ni spécification des doctrines réprouvées — a rallié encore plus de suffrages. Il est hors de doute que le concile avait été exclusivement convoqué pour l'affaire des *Trois Chapitres* et que dans les huit sessions

11 et 12. La profession de foi est adressée à l'empereur et aux quatre patriarches d'Orient, Eutychius de Constantinople, Apollinaire d'Alexandrie, Domnus d'Antioche et Eustochius de Jérusalem. Pas un mot du pape Vigile qui se trouvait pourtant alors à Constantinople.

dont nous possédons en latin les actes (du 5 mai au 2 juin 553) — les seules que le pape Vigile ait confirmées — il n'y a point place pour une discussion sur l'origénisme, bien qu'Origène y soit nommé deux fois incidemment. Pourtant deux contemporains, Évagre et Cyrille de Scythopolis, attestent la condamnation des erreurs origénistes au cinquième concile général, et deux pièces très intéressantes, décisives si elles sont authentiques, corroborent leur déposition. Je veux parler d'une lettre adressée par Justinien au « saint synode » et de quinze κανόνες attribués aux Pères du cinquième concile (1). Les deux documents ont tous les caractères intrinsèques d'authenticité et — ce qui achève de rendre invraisemblable l'hypothèse de faux intentionnels — ils cadrent bien avec l'histoire mieux connue des controverses religieuses de l'époque.

M. Diekamp, professeur à Munster, nous semble avoir trouvé le mot de l'énigme (2). Il suppose que les débats sur l'origénisme eurent lieu durant cette période de pénible attente que les pourparlers entre le pape et l'empereur imposaient aux évêques réunis depuis quatre longs mois. Vigile, redoutant une assemblée où l'élément oriental serait par trop prépondérant, et craignant d'ailleurs que la condamnation des *Trois Chapitres* ne

1. Les deux documents se trouvent dans Mansi, *op. cit.*, t. IX. La lettre de Justinien est dans Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, 1re partie, col. 1035-1041. Lambeck publia le premier, en 1679, les quinze anathématismes qu'il avait découverts dans un manuscrit de Vienne ; mais il eut le tort d'ajouter de son cru au titre les mots κατὰ Ὠριγένους qui ne sont pas dans le manuscrit. L'édition la plus récente et la meilleure des deux pièces, celle de Diekamp (*Die origenistischen Streitigkeiten*... p. 90-97), supprime ces mots.

2. *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert.* Munster, 1899.

parût un blâme indirect à l'adresse des Pères de Chalcédoine, mettait tout en œuvre pour gagner du temps. Sur ces entrefaites, arrivent de Jérusalem les moines porteurs d'un libelle d'accusation contre les origénistes. C'est une bonne aubaine pour Justinien, qui voit là un ingénieux moyen de faire prendre patience aux évêques, tout en évitant de blesser le pape. Il leur écrit donc la lettre dont nous venons de parler et quinze propositions sont frappées par eux d'anathème. Ceci se passait dans les premiers mois de 553. Le 2 mai suivant, le concile s'ouvrait, sans aucune participation du pape qui réclamait en vain un nouveau délai.

Le seul point que M. Diekamp n'ait pas réussi à mettre en lumière, c'est la confirmation par le pape de la sentence extra-synodale relative à l'origénisme. A notre avis, cette confirmation n'a jamais eu lieu. Les deux arguments allégués par M. Diekamp admettent une solution facile. D'autre part, lorsque le pontife, dans sa lettre au patriarche de Constantinople (8 décembre 553) et son *Constitutum* du 23 février 554, se résolut à sanctionner les travaux du concile, son approbation ne porta que sur l'affaire des *Trois Chapitres*, la seule que les Pères eussent à traiter. Ses trois successeurs, Pélage Ier (556-561), Pélage II (579-590) et Grégoire le Grand (590-604), ayant à parler des décrets du cinquième concile — les deux derniers au long et en détail — ne font pas la moindre allusion à une condamnation de l'origénisme. C'est donc qu'ils l'ignorent ou la regardent comme non avenue. La lettre de Justinien n'était pas adressée personnellement au pape comme celle de 543, mais au concile qui n'était point encore régulièrement ouvert et où le pape était bien décidé à ne point paraître, surtout à cette époque. La

rétractation envoyée par Théodore de Scythopolis aux quatre patriarches orientaux oubliait, par mégarde ou par calcul, le pape Vigile, bien que présent à Constantinople. Peut-être cette question était elle considérée comme exclusivement orientale ; on s'expliquerait ainsi comment le pontife a pu être laissé de côté et comment, à son tour, il s'est désintéressé de l'affaire.

Du reste, le système condamné par les évêques orientaux n'a qu'un rapport éloigné avec les théories du *Periarchon*. Aussi les prélats ne font-ils aucune mention d'Origène. Justinien le nomme, conjointement avec Platon, Pythagore et Plotin, mais il a soin de noter qu'il s'agit de doctrines païennes et manichéennes. On en jugera par ce bref résumé. A l'origine existaient des esprits sans nom et sans nombre, inconscients et impersonnels, dont l'ensemble constituait l'*hénade*. Devenus conscients et personnels, on ne sait comment, la satiété du bonheur les saisit ; ils tombent d'une chute plus ou moins profonde : anges, astres, hommes, démons, ils peuplent les cieux, la terre, les enfers. Un seul, le Christ — qu'il ne faut pas confondre avec le Verbe — demeure inébranlable dans le bien, et, pour ramener à l'hénade tous les esprits déchus, il se fait tout à tous : ange avec les anges, homme avec les hommes. Il s'incarne, il ressuscite et reçoit alors ce corps sphérique dont il se dépouille bientôt pour retrouver la spiritualité primordiale. Les hommes, ressuscités comme lui en forme de boule, déposent leur corps à leur tour. La matière est annihilée et le Christ ne diffère plus en rien des autres intelligences. Mais cette égalité spécifique, supposant encore des distinctions individuelles, n'est pas le dernier terme de l'évolution. L'hénade se reconstitue, les nombres et les hypostases disparaissent de nouveau

et tout rentre dans l'Absolu inconscient et impersonnel.

Dans ce tissu d'extravagances, mélange hybride de panthéisme et de manichéisme, trois points restent particulièrement obscurs : la cause de l'apparition et de la disparition de la matière, l'obstacle qui empêche le cercle fermé de se rouvrir et le cycle achevé de recommencer, le rôle du Dieu-Verbe dans l'évolution et ses rapports avec le Christ d'un côté, avec l'hénade de l'autre. Mais n'est-ce pas trop demander aux systèmes monistes que d'exiger d'eux la clarté ?

De telles spéculations ne pouvaient guère agir sur les foules. Les isochristes ne furent jamais qu'une poignée : esprits remuants et chagrins, plus amis du bruit et du désordre que des nouveautés, ils suivaient à l'aveugle trois ou quatre meneurs. Justinien parle de *quelques* moines seulement ; Cyrille de Scythopolis en compte une fois quarante ; s'il semble ailleurs en porter le nombre à cent vingt, c'est qu'il y comprend sans doute les complices et les suspects. Tous étaient cantonnés à Jérusalem et même, à proprement parler, dans la Nouvelle Laure. Hors de Jérusalem, on n'en voit point de trace certaine (1). Askidas, Domitien, Théodore de Scythopolis, accusés d'origénisme, s'empressèrent de le renier, soit qu'on les eût soupçonnés à tort, soit faute de convictions fermes. Léonce de Byzance, impliqué dans l'accusation, n'eut d'origéniste que le nom, s'il faut l'identifier avec l'illustre auteur des *Sectes*. Au quatrième siècle, il nous a été impossible de découvrir

1. Cyrille de Scythopolis (*Vita Euthymii*, 71, dans Cotelier, *op. cit.*, t. II, p. 230 mentionne une fois des manichéens et des origénistes près de Césarée de Palestine ; mais il parle d'une époque déjà éloignée et de faits qu'il ne connait que par ouï-dire. Il n'est plus question dans la suite de ces hérétiques.

un seul origéniste bien authentique : ceux du sixième sont tellement teintés de panthéisme qu'ils ne sauraient à bon droit se réclamer d'Origène ; et leur nombre est si réduit, leur sphère d'action si restreinte, qu'ils ne risquaient pas de révolutionner l'Église.

L'histoire de l'origénisme s'arrête ici. En Occident, Origène trouve encore des juges équitables dans le vénérable Bède, Guillaume de Paris, Vincent de Beauvais et bien d'autres ; de vaillants défenseurs dans Pic de La Mirandole, Sixte de Sienne, Merlin, Érasme, Génébrard, surtout Halloix et, de nos jours, Vincenzi. La plupart des lectionnaires du moyen-âge contiennent quelques-unes de ses homélies, mêlées à celles des Pères orthodoxes. Les traductions de saint Jérôme, protégées par le décret dit de Gélase, traversent les siècles sans encombre ; celles de Rufin aussi, en s'abritant souvent, il est vrai, sous le nom et l'autorité de Jérôme. Néanmoins la voix des accusateurs couvre celle des apologistes et c'est un spectacle piquant de rencontrer unis, parmi les adversaires les plus décidés d'Origène, Baronius et Luther, Petau et Théodore de Bèze, Bellarmin et Jansénius.

En Orient, la défaveur qui s'attache à l'origénisme retombe sur Origène. On semble s'être donné le mot pour abolir sa mémoire. Son nom est rarement proféré sans une épithète outrageuse : impie, blasphémateur, infâme, misérable. Les exclamations indignées du copiste encombrent les marges de ses manuscrits : « C'est

et tout rentre dans l'Absolu inconscient et impersonnel.

Dans ce tissu d'extravagances, mélange hybride de panthéisme et de manichéisme, trois points restent particulièrement obscurs : la cause de l'apparition et de la disparition de la matière, l'obstacle qui empêche le cercle fermé de se rouvrir et le cycle achevé de recommencer, le rôle du Dieu-Verbe dans l'évolution et ses rapports avec le Christ d'un côté, avec l'hénade de l'autre. Mais n'est-ce pas trop demander aux systèmes monistes que d'exiger d'eux la clarté ?

De telles spéculations ne pouvaient guère agir sur les foules. Les isochristes ne furent jamais qu'une poignée : esprits remuants et chagrins, plus amis du bruit et du désordre que des nouveautés, ils suivaient à l'aveugle trois ou quatre meneurs. Justinien parle de *quelques* moines seulement ; Cyrille de Scythopolis en compte une fois quarante ; s'il semble ailleurs en porter le nombre à cent vingt, c'est qu'il y comprend sans doute les complices et les suspects. Tous étaient cantonnés à Jérusalem et même, à proprement parler, dans la Nouvelle Laure. Hors de Jérusalem, on n'en voit point de trace certaine (1). Askidas, Domitien, Théodore de Scythopolis, accusés d'origénisme, s'empressèrent de le renier, soit qu'on les eût soupçonnés à tort, soit faute de convictions fermes. Léonce de Byzance, impliqué dans l'accusation, n'eut d'origéniste que le nom, s'il faut l'identifier avec l'illustre auteur des *Sectes*. Au quatrième siècle, il nous a été impossible de découvrir

1. Cyrille de Scythopolis (*Vita Euthymii*, 71, dans Cotelier, *op. cit.*, t. II, p. 230) mentionne une fois des manichéens et des origénistes près de Césarée de Palestine ; mais il parle d'une époque déjà éloignée et de faits qu'il ne connaît que par ouï-dire. Il n'est plus question dans la suite de ces hérétiques.

un seul origéniste bien authentique : ceux du sixième sont tellement teintés de panthéisme qu'ils ne sauraient à bon droit se réclamer d'Origène ; et leur nombre est si réduit, leur sphère d'action si restreinte, qu'ils ne risquaient pas de révolutionner l'Église.

L'histoire de l'origénisme s'arrête ici. En Occident, Origène trouve encore des juges équitables dans le vénérable Bède, Guillaume de Paris, Vincent de Beauvais et bien d'autres ; de vaillants défenseurs dans Pic de La Mirandole, Sixte de Sienne, Merlin, Érasme, Génébrard, surtout Halloix et, de nos jours, Vincenzi. La plupart des lectionnaires du moyen-âge contiennent quelques-unes de ses homélies, mêlées à celles des Pères orthodoxes. Les traductions de saint Jérôme, protégées par le décret dit de Gélase, traversent les siècles sans encombre ; celles de Rufin aussi, en s'abritant souvent, il est vrai, sous le nom et l'autorité de Jérôme. Néanmoins la voix des accusateurs couvre celle des apologistes et c'est un spectacle piquant de rencontrer unis, parmi les adversaires les plus décidés d'Origène, Baronius et Luther, Petau et Théodore de Bèze, Bellarmin et Jansénius.

En Orient, la défaveur qui s'attache à l'origénisme retombe sur Origène. On semble s'être donné le mot pour abolir sa mémoire. Son nom est rarement proféré sans une épithète outrageuse : impie, blasphémateur, infâme, misérable. Les exclamations indignées du copiste encombrent les marges de ses manuscrits : « C'est

absurde ! Tu radotes, Origène ! Lecteur, passe au plus vite, il blasphème. » Ses ouvrages deviennent de plus en plus rares. C'est ainsi que les manuscrits du *Contra Celsum* dérivent tous d'un même archétype ne remontant pas au delà du treizième siècle. Huit livres du *Commentaire sur saint Mathieu*, neuf livres du *Commentaire sur saint Jean* échappent comme par miracle à la destruction. Vingt homélies sur Jérémie, retrouvées dans un codex de l'Escurial, furent peut-être sauvées de la proscription grâce au titre qui les attribue à saint Cyrille d'Alexandrie. L'homélie sur la Pythonisse nous a été conservée par celui-là même qui avait pris à tâche de la réfuter. C'est là, avec la lettre à Jules Africain, les extraits de la *Philocalie*, les citations des écrivains ecclésiastiques et les fragments des chaînes bibliques, dont l'examen et le triage sont loin d'être achevés, tout ce qui nous reste en grec d'Origène : cela ne représente probablement pas la vingtième partie de son œuvre.

Verrons-nous s'accroître sensiblement le patrimoine littéraire du grand Alexandrin ? Nous n'osons l'espérer. Les bibliothèques d'Orient, explorées dans ces dernières années, ont été, comme il fallait s'y attendre, très pauvres en manuscrits de notre auteur. Les fragments des *Hexaples*, découverts récemment dans un palimpseste de l'Ambrosienne par Mgr Mercati et le texte du Nouveau Testament d'Origène, trouvé par M. von der Goltz dans la Laure de l'Athos, ont comblé de joie les érudits. Mais que sont ces trouvailles en regard des trésors perdus ? L'œuvre colossale du plus fécond des écrivains était condamnée à périr par son immensité même ; et combien les passions des hommes ont puissamment secondé l'action des siècles !

Il reste à Origène d'avoir été par ses écrits, par son

enseignement, par son exemple, le plus influent et le plus écouté des maîtres. C'est assez pour sa gloire. Qu'il ait fait parfois fausse route, c'est le sort commun des pionniers et des initiateurs ; mais sa contribution aux progrès de l'exégèse et de la théologie est telle qu'il est difficile de l'exagérer. Si son œuvre même a péri, on peut dire qu'elle se survit dans ce qu'elle avait de plus utile et de vraiment durable, et qu'elle est entrée, pour une large part, dans l'édifice anonyme de la tradition catholique.

PREMIÈRE PARTIE

Le Théologien

CHAPITRE PREMIER

IDÉE ET PLAN DU PERIARCHON

Toute la théologie d'Origène est condensée dans le *Periarchon* ou Traité des Principes. Par principes — quiconque est familiarisé avec sa pensée et sa langue le reconnaîtra sans hésiter — il entend les articles principaux de l'enseignement de l'Église qu'il met constamment à la base de ses spéculations et les vérités primordiales déduites par la raison théologique des prémisses révélées, à défaut de révélation formelle (1). Il nous présente donc non pas une philosophie de la nature, mais la science des conclusions rationnelles fondées sur la révélation. C'est, dans toute la force du terme, une somme de théologie, et même, à proprement parler, de théologie scolastique.

Le *Periarchon* n'est pas précisément une œuvre de jeunesse. Origène avait plus de trente ans, peut-être quarante, lorsqu'il le composa ; mais tout porte à croire qu'il n'y avait pas mis la dernière main et qu'il ne le destinait pas au grand

1. Sur le sens de Ἀρχαί dans le titre du *Periarchon*, voir Redepenning, *Origenes*, 1841, t. I, p. 392-398.

public, du moins sous sa forme actuelle. Il se plaignit plus tard au pape saint Fabien que des écrits inachevés, qu'il désirait soumettre à l'épreuve du temps et de la réflexion, eussent été prématurément divulgués par son ami Ambroise (1). C'est vers l'an 218, à l'âge de trente-trois ans, qu'il entra en rapports avec son généreux Mécène. A cette époque, il n'avait encore rien publié. La lettre au pontife romain fait sans doute allusion à ses débuts littéraires, aux livres sur la Résurrection et au Traité des Principes. On sait que ces deux ouvrages furent toujours et presque exclusivement le point de mire de toutes les attaques. C'est dans le *Periarchon* que les adversaires d'Origène, en particulier saint Jérôme et Justinien, puisent tous leurs griefs ; c'est le *Periarchon* que les défenseurs du grand Alexandrin, saint Pamphile, Didyme l'Aveugle et l'anonyme analysé par Photius, s'évertuent à présenter sous un jour orthodoxe. Dans ses homélies, comme saint Jérôme le remarque avec raison, et aussi dans ses commentaires, surtout dans ceux qu'il composa à Césarée, l'illustre exégète s'attache beaucoup plus étroitement à la tradition de l'Église. Pour lui rendre justice, il faudra donc examiner si sa pensée n'a pas évolué peu à peu dans le sens de l'orthodoxie et ne point perdre de vue que les spéculations hardies du *Periarchon* n'étaient probablement qu'un essai provisoire destiné au public restreint d'une classe de théologie.

A part de longs extraits insérés dans la Philocalie, qui peuvent se monter au sixième de tout l'ouvrage, le *Periarchon* ne nous est parvenu que dans la version de Rufin. Or le traducteur, regardant comme acquise l'interpolation des écrits d'Origène, notamment du *Periarchon*, a modifié certains passages relatifs à la Trinité (2). Mais il proteste qu'il n'a rien ajouté du sien et qu'il s'est borné à corriger l'auteur par lui-même, au moyen de ses autres ouvrages. Nous

1. S. Jérôme. *Epist. ad Pammach. et Ocean.*, LXXXIV, 10 (XXII, 751).
2. *Préface à la trad. du Periarchon* (*P. G.*, XI, 113).

devons le croire sincère et quand le grec nous permet de le contrôler, cet examen tourne d'ordinaire à son avantage. D'après Delarue, il n'y a rien en effet qui ne soit dans l'esprit d'Origène ; et M. Robinson, l'éditeur de la Philocalie, qui s'est livré plus récemment à ce travail de comparaison, est à peu près du même sentiment (1). Du reste, les additions, explications et substitutions de Rufin ont leur correctif dans les citations de saint Jérôme et les fragments grecs transcrits par Justinien, qui rétablissent précisément les textes sur lesquels a pu s'exercer la censure de Rufin (2). Mais ici encore il faut nous tenir en garde. Saint Jérôme mêle parfois au texte qu'il traduit les conclusions qui lui paraissent en découler logiquement et il résume souvent à sa manière au lieu de traduire. Or si, dans les passages suspects, Rufin a une tendance naturelle à adoucir le trait, saint Jérôme, vu sa disposition d'esprit et l'ardeur de la polémique, doit être inconsciemment porté à le forcer un peu. Quant aux petites découpures de Justinien (1), elles ont besoin pour être comprises d'être replacées dans leur contexte et l'on peut y soupçonner plus d'une fois la main d'un interpolateur. Les falsifications volontaires étaient alors chose commune et les auteurs, de leur vivant même, avaient toutes

1. Delarue (*P. G.*, XI, 18) : Robinson, *Philoc.*, p. XXXIII. Redepenning qui regarde comme infidèle la traduction du *Periarchon, même lorsqu'elle est d'accord avec l'Apologie de S. Pamphile*, toutes les fois que la Trinité y est nommée, en donne cette raison singulière que le mot « Trinité » n'est pas employé par Origène et n'entra en usage qu'à partir du synode d'Alexandrie de 317 (*De Principiis*, p. 126). Il oublie que le mot Τριάς, pour désigner les trois Personnes divines, est commun dans Origène. Tout le commentaire de Redepenning est vicié par cette fausse supposition.

2. *Epist.* CXXIV *ad Avitum* : Quid cavendum in libris περὶ ἀρχῶν (*P. L.*, XXII, 1059-1072). Nous aurons à signaler quelques résumés peu exacts et certaines déductions précipitées du grand docteur.

3. Le *Liber adv. Origen.* (*P. G.*, LXXXVI, 981-989), donne 24 textes du *Periarchon* en appendice.

les peines du monde à s'en garantir. On peut être certain *à priori* qu'un ouvrage exploité de bonne heure par les hérétiques et à propos duquel s'engagèrent de si brûlantes controverses, n'en fut pas indemne. Ces falsifications, nous ne pourrions guère aujourd'hui les discerner avec certitude et nous sommes exposés à mettre au compte d'Origène des opinions étrangères à sa pensée. Le danger est pourtant bien atténué par l'étude attentive du système et la comparaison des autres écrits. En tout cas, on ne peut fonder une condamnation absolue ni une apologie décisive sur les textes dont l'original est aujourd'hui perdu.

Le *Periarchon* n'est pas une œuvre d'un seul jet. C'est une série de dissertations autonomes, composées peut-être sans une vue bien arrêtée de l'ensemble, puis réunies en un tout et distribuées dans un cadre à quatre compartiments à peu près égaux. En négligeant les points accessoires, on peut résumer d'un mot le sujet de chaque livre :

I. — Dieu.
II. — Le monde.
III. — L'homme.
IV. — L'Écriture.

La régularité du plan est loin d'être parfaite. Cependant, si l'on compare le *Periarchon* avec la *Foi orthodoxe* de saint Jean Damascène, on conviendra que ce dernier ouvrage, plus jeune de cinq siècles, l'emporte de beaucoup par la précision des termes, la rigueur des formules, l'étendue de l'horizon exploré et surtout par l'orthodoxie impeccable, mais que, pour l'ordonnance elle-même, il est impossible d'y voir un progrès. Le progrès est manifeste à tout point de vue quand on descend jusqu'au Maître des Sentences. Là, du premier coup d'œil, le long travail de la pensée chrétienne s'y révèle à nous par ce fait que la doctrine des sacrements, laissée de côté par Adamance, à peine effleurée par saint Jean Damascène, forme le quart de l'œuvre de Pierre Lombard.

Origène n'est pas responsable de la division en chapitres,

différente dans les différents manuscrits et quelquefois peu logique. Du reste sa marche est parfaitement claire, grâce aux transitions par récapitulation du sujet traité et par annonce du sujet à traiter (1). Les subdivisions elles-mêmes sont assez nettement indiquées. Ce qu'on voit moins, c'est *l'ordre* auquel l'auteur fait souvent allusion et qui présiderait à la disposition des matières (2). Nous ne saurions dire, en particulier, pourquoi les deux appendices sur le commencement et la fin du monde sont relégués après le troisième livre. On a l'impression qu'ils ne sont placés là que pour donner à ce livre sa longueur normale.

PLAN DU PERIARCHON

Prologue. — La règle de foi. Inventaire des principaux dogmes.

LIVRE I. — Dieu et les êtres raisonnables.

Première dissertation. — La Trinité. — Le Père, incorporel, invisible (I) ; le Fils Monogène, Verbe, Sagesse, etc. (II) ; le Saint-Esprit, ses relations avec le Père et le Fils, son habitation dans les saints (III-IV).

Deuxième dissertation. — Les esprits créés. — Hiérarchie céleste et infernale (V) ; variations dans le bien et dans le mal des êtres raisonnables (VI) ; animation des astres (VII) ; égalité originaire des esprits créés, hiérarchie actuelle due aux mérites et aux démérites.

1. *Periarchon*, I, v, 1 ; II, I, 1 ; II, II, 1 ; II, III, 1 ; II, VII, 1, etc. La division ternaire des trois premiers chapitres du livre premier et des chapitres IV-VII du second est bien marquée. Il est évident que le chap. IV du livre I n'est que la continuation du précédent et ne devrait pas en être séparé. De même, les chap. IV et V du livre II n'en font qu'un, et le titre donné par les éditeurs au chap. V : *De justo et bono* n'a pas de sens. Il s'agit de prouver contre les gnostiques que le Dieu *juste* de l'Ancien Testament ne diffère pas du Dieu *bon* du Nouveau.

2. Par exemple, II, VIII, 1 : « Post hæc jam *ordo* deposcit », etc.

LIVRE II. — Le monde.

Première dissertation. — La création matérielle. — Création *ex nihilo* (I) ; création *ab æterno* (II) ; raisons d'être de la création matérielle (III).

Deuxième dissertation. — Rapports de Dieu avec le monde. — Identité du Dieu de la Loi et de l'Évangile (IV) et vaine distinction imaginée par les gnostiques entre le Dieu *juste* de l'Ancien Testament et le Dieu *bon* du Nouveau (V); identité personnelle du Verbe et de Jésus (VI) ; identité de l'Esprit des prophètes et de l'Esprit des apôtres (VII).

Troisième dissertation. — Fluctuations des intelligences créées. — Sens scripturaires du mot « âme » (VIII) ; causes des différences existant présentement entre les créatures raisonnables (IX).

Quatrième dissertation. — Eschatologie. — Supplices des méchants (X) ; glorification des justes (XI).

LIVRE III. — L'homme et le libre arbitre.

Première dissertation. — Existence du libre arbitre. — Preuves de raison et d'autorité, solution des difficultés scripturaires (I).

Deuxième dissertation. — Obstacles du libre arbitre. — Tentations du démon (II) ; du monde (III) ; de la chair (IV). Appendices sur le commencement (V) et la fin du monde (VI).

LIVRE IV. — L'Écriture.

Dissertation unique. — Inspiration (1-7) et interprétation (8-27) de l'Écriture.

Récapitulation (28–37.)

CHAPITRE DEUXIÈME

LA RÈGLE DE FOI

I

Le credo d'Origène

Avec un sentiment très juste du lien qui unit la théologie à la foi et des caractères qui les distinguent, Origène, en tête du *Periarchon*, délimite d'une main ferme les confins de ces deux ordres de connaissance. Il se propose expressément de tracer « une ligne de démarcation certaine » entre les vérités de foi et les opinions libres. Dresser l'inventaire du dogme et assigner le point précis où la vérité révélée fait place à son explication rationnelle fut toujours une opération fort délicate qui mérite au penseur, assez hardi pour la tenter le premier, beaucoup d'indulgence.

Comme pierre de touche de la révélation, Origène pose très nettement l'enseignement de l'Église : « Ne rien recevoir pour article de foi qui s'écarte de la tradition ecclésiastique et apostolique, telle qu'elle s'est transmise depuis les apôtres selon l'ordre de la succession légitime et qu'elle se conserve actuellement dans les églises » ; voilà la grande norme à suivre. Prédication ecclésiastique (κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν), (1) enseignement ecclésiastique (ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος) (2), règle de foi ecclésiastique (ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανών) (3) et autres synonymes, Origène a continuellement

1. *Periarchon*, III, I, 1.
2. *In Joan.*, X, 16; fragment du t. V, n° 8 (*Preuschen*, p. 105).
3. *In Jerem.*, *hom.* V, 14.

ces mots à la bouche et il les répète plus de dix fois dans la seule préface du *Periarchon*. Il ne reconnaît que quatre Évangiles canoniques parce que la tradition n'en reconnaît pas davantage (1) ; il reçoit les additions grecques au livre de Daniel parce que l'Église les reçoit (2) ; il prêche la nécessité du baptême pour les petits enfants parce que telle est la pratique de l'Église, fondée sur une tradition remontant aux apôtres (3). L'explication de l'Écriture n'est pas livrée au sens personnel : l'interprète doit « s'attacher à la règle de l'Église céleste instituée par le Christ (4). » La raison en est bien simple. « C'est que nous avons pour nous éclairer deux luminaires : le Christ et son Église. Le Christ est la lumière du monde et il illumine l'Église de sa clarté. Comme la lune qui reçoit, dit-on, sa lumière du soleil pour éclairer la nuit, l'Église, reflétant la lumière du Christ, illumine tous ceux qui traversent la nuit de l'ignorance (5). » L'Église renvoie fidèlement toute la lumière qui l'inonde, sans augmentation ni diminution aucune (6). Quiconque ne marche pas à

1. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25 (ἐν παραδόσει). *In Luc.*, *hom.* I (XIII, 1803 : « Ecclesia quatuor habet Evangelia, hæreses plurima »).

2. *In Matth.*, *ser.* 61 (XIII, 1696) : « Ausi sumus uti Danielis exemplo (il s'agit de Dan., XIII, 55), non ignorantes quoniam in Hebræo positum non est, sed quoniam in Ecclesiis tenetur. »

3. *In Roman.*, V, 9 (XIV, 1047) : « Ecclesia ab apostolis accepit traditionem etiam parvulis baptismum dandi. »

4. *Periarchon*, IV, 9 (XI, 360) : Ἐχομένοις τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου Ἐκκλησίας. Le texte suivant est encore plus formel (*In Matth.*, *ser.* 46, *P. G.*, XIII, 1667) : « Quoties (hæretici) canonicas proferunt Scripturas, in quibus omnis Christianus consentit et credit, videntur dicere : Ecce in domibus verbum est veritatis (allusion à Matth., XXIV, 26). Sed nos illis credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere nisi quemadmodum per successionem Ecclesiæ Dei tradiderunt nobis. »

5. *In Genes.*, *hom.* I, 5.

6. *In Matth.*, *ser.* 47 (XIII, 1668) : « Sola Ecclesia neque subtrahit hujus fulgoris (il s'agit de la lumière des Écritures divines) verbum et sensum, neque addit quasi prophetiam aliud aliquid. »

cette lumière est dans les ténèbres, il est hérétique ; au contraire la marque distinctive du catholique est d'appartenir à l'Église, de dépendre de l'Église (1), hors de laquelle il n'y a point de salut (2).

Nous allons transcrire en entier — à part quelques phrases sans importance — la Préface du *Periarchon*. Cette pièce jette un jour très vif sur le système théologique du savant Alexandrin et nous donne la clef de ses principales erreurs, qui ne sont parfois que des vérités outrées devenant fausses par leur exagération même. Les préoccupations polémiques de l'auteur nous feront comprendre l'intérêt extraordinaire accordé par lui à certains dogmes un peu au détriment des autres ; elles nous inviteront aussi peut-être à donner un sens plus favorable à des expressions qui cessent d'être exactes à force de viser à l'orthodoxie.

Le domaine de la foi et celui de la science (3).

Les fidèles, persuadés que la grâce et la vérité dérivent de Jésus-Christ, et qu'il est la vérité même, selon son affirmation formelle, ne cherchent pas la science de la

1. *Contra Cels.*, II, 6 ; VI, 61, etc. : Ἡμεῖς οἱ ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας, *In Levit., hom.* X, 1 : « Nos qui de Ecclesia sumus » ; *In Jerem., hom.* IX, 1 : Καθ' ἡμᾶς τοὺς ἐκκλησιαστικούς. Au contraire, les hétérodoxes sont nommés οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων, ou bien οἱ ἐν αἱρέσεσι. *In Matth.*, XVII, 32 (XIII, 1581).

2. *In Josue, hom.* III, 5.

3. Préface du *Periarchon* (XI, 115-121) reproduite avec des variantes insignifiantes dans l'*Apologie* de saint Pamphile (XVII, 549-552). Nous ne voyons pas sur quoi s'appuie M. Preuschen pour affirmer qu'elle a été fortement remaniée (überarbeitet) par le traducteur. 1. Le fait que saint Pamphile la cite comme un modèle d'orthodoxie montre qu'elle ne contenait rien de suspect. 2. Tous les points touchés dans cette Préface peuvent s'établir par des passages tirés d'autres œuvres. Nous n'avons donc pas à soupçonner ici des remaniements de Rufin qui a simplement délayé le texte, à son ordinaire.

vertu et du bonheur en dehors des paroles et de la doctrine du Christ. Par là nous n'entendons pas seulement les paroles proférées par lui comme homme, durant sa vie mortelle : car le Christ, Verbe de Dieu, était auparavant dans Moïse et dans les prophètes : comment, sans le Verbe de Dieu, auraient-ils pu prophétiser le Christ?...

Mais comme parmi ceux qui font profession de croire en Jésus-Christ (1) il y a des divergences d'opinion, petites et grandes, sur les plus importants problèmes, je veux dire sur Dieu, sur Notre-Seigneur Jésus-Christ, sur le Saint-Esprit, et aussi sur les créatures, telles que les dominations et les vertus célestes, il a paru nécessaire, avant d'aborder l'examen des autres questions, d'établir sur tous ces points une règle de foi fixe et précise. Après avoir renoncé à recevoir la vérité des Grecs et des barbares, qui nous la faisaient espérer à l'envi par de fausses et capticuses promesses, pour croire au Fils de Dieu et l'apprendre de lui seul, nous sommes maintenant en présence de gens qui se piquent tous,

1. « Ex his qui Christo credere se profitentur. » Cette expression générale embrasse aussi les hérétiques qui ont la prétention injustifiée de croire au Christ, bien qu'ils ne se soumettent pas à l'Église. C'est contre eux qu'Origène va formuler sa règle de foi. Dans son commentaire sur saint Matthieu (*Comment., ser.* 33, *P. G.*, XIII, 1643-1645), il distingue entre les hérétiques déclarés (qui extra Ecclesiam sunt) et ceux qui s'obstinent à se réclamer de l'Église (qui profitentur se ecclesiasticos esse). Ce sont ceux qui admettent les dogmes principaux (omnia quæcumque feruntur in Ecclesiis), mais en y mêlant des explications erronées. « Or, ajoute-t-il : « malum quidem est invenire aliquem secundum mores vitæ errantem; multo autem pejus arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum verissimam regulam Scripturarum sentire. » Les vertus des hérétiques sont de fausses vertus, d'autant plus pernicieuses qu'elles ont plus d'éclat : « Arbitror et castitatem esse Antichristum, quæ est apud hæreticos, in errorem mittens homines, ne intelligant ecclesiasticam castitatem, Christum. »

malgré leur désaccord, de posséder la véritable pensée du Christ. Or, puisque l'enseignement ecclésiastique, transmis par les apôtres selon l'ordre de la succession légitime, se conserve jusqu'à ce jour dans les églises, on ne doit recevoir comme article de foi que ce qui ne s'éloigne en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique (1).

Il faut observer que les saints apôtres, en prêchant la foi du Christ, manifestèrent à tous, même aux moins avancés dans l'intelligence des choses de Dieu, les articles jugés nécessaires, réservant le soin d'en rechercher les causes profondes à ceux qui auraient reçu de l'Esprit-Saint les dons excellents de discours, de sagesse et de science. Ils se contentèrent d'énoncer le reste, sans en expliquer la cause ni le mode, pour laisser aux amis passionnés de l'étude et de la sagesse, dans les temps à venir, une matière où ils pourraient s'exercer avec fruit.

Les points clairement enseignés dans la prédication apostolique sont les suivants (2) :

1. « Cum multi sint qui se putant sentire quæ Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, *servetur vero ecclesiastica prædicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad præsens in ecclesiis permanens* : ILLA SOLA CREDENDA EST VERITAS, QUÆ IN NULLO AB ECCLESIASTICA ET APOSTOLICA DISCORDAT TRADITIONE. Cf. *In Matth., ser.* 46 (XIII, 1667) : NON DEBEMUS... ALITER CREDERE NISI QUEMADMODUM PER SUCCESSIONEM ECCLESIÆ DEI TRADIDERUNT NOBIS. »

2. Dans le texte d'Origène, nous indiquons les principaux dogmes par des chiffres arabes et les points controversés par des lettres latines. Les transitions justifient cette division :
1. *Primo* (Dieu le Père).
2. *Tum deinde* (Jésus-Christ).
3. *Tum deinde* (Saint-Esprit).
A. *In hoc non jam* (question de la procession du S.-Esprit).
4. *Post hæc* (destinées de l'âme immortelle).

[1] Premièrement, il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et ordonnateur de toutes choses, qui a tiré l'univers du néant, Dieu de tous les justes, depuis l'origine du monde, Dieu d'Adam, d'Abel, de Seth, d'Énos, d'Énoch, de Noé, de Sem, d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, des douze patriarches, de Moïse et des prophètes, qui, à la fin des temps, selon les prophéties, a envoyé Notre-Seigneur Jésus-Christ pour appeler à lui Israël d'abord et ensuite les Gentils au défaut d'Israël rebelle ; Dieu juste et bon, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, auteur de la Loi et des prophètes, de l'Évangile et des apôtres, de l'Ancien et du Nouveau Testament.

[2] En second lieu, Jésus-Christ, le même qui est venu en ce monde, est né du Père avant toute créature. Après avoir été le ministre du Père dans la création des choses — « car tout a été fait par lui » — il s'est anéanti à la fin des temps en s'incarnant tout Dieu qu'il était, et il s'est fait homme tout en restant Dieu. Il a pris un corps en tout semblable au nôtre, sauf qu'il est né de la

5. *Est et illud* (existence du libre arbitre).
B. *De anima vero* (question de l'origine de l'âme).
6. *De diabolo* (existence des démons).
C. *Quæ autem sunt* (doute au sujet de leur nature).
7. *Est præterea* (création et commencement du monde *actuel*).
D. *Quid tamen* (qu'y avait-il avant *ce* monde?).
8. *Tum demum* (inspiration et sens spirituel de l'Écriture).
E. *Appellatio* ἀσωμάτου (question de l'incorporalité).
9. *Est etiam* (existence des anges).
F. *Sed quando* (doutes sur leur nature et le temps de leur création).
G. *De sole autem* (question de l'animation des astres.)

Cela fait *neuf* dogmes et *sept* questions. Mais la plupart des dogmes sont complexes et peuvent répondre à plusieurs articles du symbole. Ainsi le n° 2 : génération du Verbe, incarnation, naissance virginale, passion, mort et résurrection *réelles*, ascension. Par contre, les doutes au sujet de la nature des anges et des démons se confondent presque.

Vierge et de l'Esprit-Saint (1). Il est vraiment né et a vraiment souffert, il est vraiment mort et non en apparence, il est vraiment ressuscité des morts et, après avoir conversé avec ses disciples, il est monté au ciel.

[3] Ensuite, la tradition apostolique associe au Père et au Fils, en honneur et en dignité, le Saint-Esprit lui-même (A). Est-il engendré ou non, doit-il ou non être considéré comme Fils de Dieu, cela n'apparaît pas clairement (2) : c'est une question à résoudre par l'étude attentive de la sainte Écriture et par l'effort du raisonnement théologique. Ce que l'Église enseigne sans l'ombre d'un doute, c'est que ce même Esprit est l'inspirateur de tous les hagiographes, prophètes et apôtres, avant comme après la venue du Christ.

[4] L'Église enseigne aussi que l'âme est une substance douée d'une vie propre qui au sortir de ce monde sera traitée suivant ses mérites, héritière de l'éternelle béatitude si ses actions l'en ont rendue digne, asservie aux supplices et au feu éternels si ses fautes l'y ont précipitée. Mais un jour viendra où les morts ressuscite-

1. « Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset... novissimis temporibus seipsum exinaniens homo factus incarnatus est cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus. Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens quod natum ex Virgine et Spiritu sancto est. » Le *ministrasset* ne doit pas étonner; ainsi parlaient entre autres S. Justin, Théophile d'Antioche, S. Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien et même S. Hilaire et S. Épiphane. La formule de l'incarnation est remarquable de précision et de concision. Notez le *natum ex Virgine* ET *Spiritu sancto*. Rufin dans son *Explication du Symbole*, 19 (*P. L.*, XXI, 349) lit : *ex Virgine* DE *Spiritu sancto*. L'ancien symbole romain, soit en grec soit en latin, avait comme Origène : « Natus est de Spiritu sancto ET Maria virgine » (γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου). La forme actuelle est celle qui était usitée en Gaule et en Irlande. Cf Fr. Loofs, *Symbolik*, Tubingue, 1902, p. 7-11.

2. Il sera question de ce texte ci-dessous.

ront, lorsque le corps semé dans la corruption se lèvera incorruptible et, semé dans l'ignominie, se lèvera glorieux.

[5] Un autre point incontesté de l'enseignement de l'Église, c'est le libre arbitre de l'âme raisonnable. Le démon et ses anges et les puissances ennemies cherchent bien à nous accabler sous le poids du péché ; mais si nous vivons conformément à la raison et à la justice, nous rejetterons ce fardeau loin de nous. Nous ne sommes jamais nécessités, contre notre vouloir, soit au bien soit au mal. Les puissances supérieures peuvent nous pousser, les unes au vice, les autres à la vertu ; mais elles ne sauraient nous contraindre, quoi qu'en disent ceux qui font dépendre toutes nos actions du cours et des mouvements des astres.

[B] L'âme se transmet-elle par génération, en vertu des forces séminales des corps, ou a-t-elle une autre origine ? En ce cas est-elle engendrée ou non ? Est-elle infusée du dehors dans le corps humain, ou non ? (1). Autant de questions que l'enseignement de l'Église ne tranche pas d'une manière absolue.

[6] Quant au diable et à ses anges et aux puissances ennemies, l'enseignement de l'Église nous en apprend l'existence, [C] mais sans exprimer nettement quelle est

1. « De anima vero, utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium ; et hoc ipsum initium si genitum sit, aut non genitum : vel certe si extrinsecus corpori inditum necne, non satis manifesta prædicatione distinguitur. » Il est intéressant de comparer la manière dont saint Augustin pose le problème : « Utrum ex illa una (anima), quæ primo homini data est, ceteræ propagentur : an singulis quibusque novæ etiam modo fiant ; an alicubi jam existentes vel mittantur divinitus, vel sponte labantur in corpora (*P. L.*, XXII, 1128 ; cf. *ibid.*, 1188). » Voir ci-dessous.

leur nature et leur manière d'être. Cependant la plupart sont d'avis que le diable fut jadis un ange et qu'il entraîna dans sa défection un grand nombre de ses compagnons appelés maintenant ses anges.

[7] Un autre point de la doctrine ecclésiastique est que ce monde a été fait et qu'il a commencé à un certain moment et qu'il se dissoudra un jour en vertu de sa corruptibilité native. [D] Mais on ne sait clairement ni ce qui existait avant ce monde ni ce qui existera après lui. Sur ce point la prédication ecclésiastique n'est pas évidente.

[8] L'Esprit-Saint, l'auteur des Écritures, leur donne, outre le sens qui est à la surface, un autre sens qui échappe au plus grand nombre. Les récits sacrés sont les types et les figures de mystères divins (1). L'Église entière s'accorde à dire que toute la Loi est spirituelle, mais le sens spirituel de la Loi est connu seulement de ceux à qui l'Esprit-Saint daigne accorder la sagesse et la science.

[E] Le terme d'*incorporel*, presque inusité ailleurs, est absent de l'Écriture. Si l'on nous objecte le livre intitulé *Doctrine de Pierre* où le Sauveur dit à ses disciples : « Je ne suis pas un être incorporel (2) », nous lui répondrons d'abord que cet écrit n'est pas canonique, qu'il n'est ni de Pierre ni d'aucun auteur inspiré. Le serait-il, le mot ἀσώματον n'y a pas le sens que lui donnent les philosophes quand ils parlent de la nature incorpo-

1. « Tum demum quod per Spiritum Dei Scripturæ conscriptæ sint, et sensum habeant, non eum solum qui in manifesto est sed et alium quemdam latentem quam plurimos. Formæ enim sunt hæc quæ descripta sunt sacramentorum quorumdam et divinarum rerum imagines. »

2. S. Ignace (*Ad Smyrn.*, 3) cite ainsi ce texte : Ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον.

relle... Nous rechercherons cependant si la notion de l'être incorporel, tel que l'entendent les philosophes, n'existe pas sous un autre nom dans l'Écriture. Il faudra aussi étudier comment nous devons concevoir la divinité : si c'est avec un corps et une certaine figure ou d'une autre manière ; l'enseignement ecclésiastique en effet ne tranche pas ce point avec une pleine évidence (1). Nous poserons la même question au sujet du Fils et du Saint-Esprit ; et aussi à propos des âmes et de toutes les natures intelligentes.

[9] Encore un article de l'enseignement de l'Église : Existence des anges et des vertus célestes que Dieu emploie pour le salut des hommes. [F] Quand furent-ils créés et dans quel état, quelle est leur manière d'être, la foi ne nous l'apprend pas clairement.

[G] Le soleil, la lune, les étoiles sont-ils animés ou non, nous ne le savons pas avec certitude.

Pour obéir à ce précepte divin : « Éclairez-vous à la lumière de la science », il faut prendre pour base ces principes et ces fondements, si l'on désire former de tout cela un corps suivi de doctrines. Il faut, dis-je, scruter chaque point particulier pour savoir ce qu'il y a de certain et d'incontestable, puis réunir en un tout ces assertions et ces analogies, qu'elles soient fournies directe-

1. Bien qu'Origène énonce sous forme dubitative le dogme de la spiritualité de Dieu, on ne trouve pas dans ses écrits le moindre doute à ce sujet. Partout il se fait l'ardent champion de l'incorporalité absolue des trois Personnes divines. Il faut se souvenir que les anthropomorphites furent nombreux en Égypte jusqu'au ve siècle. L'Église les tolérait. C'est pourquoi Origène, malgré ses convictions personnelles, peut dire : « Deus ipse quomodo intelligi debeat inquirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturæ quam corpora sunt, *quod utique in prædicatione nostra manifeste non designatur.* »

ment par la sainte Écriture ou déduites comme conséquences par voie de raisonnement.

Cette déclaration préliminaire, qu'on pourrait appeler le *Credo* d'Origène, distingue fort nettement l'objet de la foi et celui de la théologie, en prenant celle-ci au sens scolastique. L'objet de la foi est le fait de la révélation : *quia sint* ; l'objet propre de la théologie est le pourquoi et le comment de la révélation : *quomodo aut unde sint*. C'est la prédication ecclésiastique, c'est-à-dire le magistère vivant et infaillible de l'Église, qui règle et délimite l'objet de la foi. Tout ce qui sort de cette sphère rentre dans l'objet de la théologie, laquelle ne saurait être une science autonome, puisqu'en cessant de s'appuyer sur la vérité révélée elle reposerait sur le vide, mais qui, pour mériter le nom de science, a besoin d'aller plus loin, de coordonner les éléments épars de la révélation et d'en montrer l'accord avec les données rationnelles.

Rapproché du Symbole des apôtres, le *Credo* d'Origène, complété, si l'on veut, par la récapitulation finale du *Periarchon* et par la description de l'hérétique, dont nous parlons ci-après, offre des particularités intéressantes. De part et d'autre, même disposition ternaire : le Père créateur, le Fils rédempteur et le Saint-Esprit sanctificateur. Si la descente du Christ aux enfers est passée sous silence par Origène, qui d'ailleurs ne l'ignorait pas, c'est qu'elle manquait alors dans les symboles orientaux et même dans le symbole romain (1). Origène omet également la rémission des péchés, réservée peut-être, à cette époque, aux catéchèses sur les mystères. En revanche, il ajoute un certain nombre d'articles, fondamentaux à son avis : inspiration et sens spirituel de l'Écriture, existence des anges et des démons, liberté de l'homme affirmé contre les fatalistes, identité du Dieu de la Loi et de

1. Rufin, *Comment. in Symbol.*, 18 (*P. L.*, XXI, 356). La descente aux enfers est expressément enseignée par Origène dans son *Homélie sur la Pythonisse*, 6 (XII, 1019). Voir aussi *In Reg.*, v, 10 (XIV, 1052).

l'Évangile contre les gnostiques, vérité de la mort, de la sépulture et de la résurrection du Sauveur contre les docètes. La formule de l'Incarnation est remarquable : « Il s'est incarné tout Dieu qu'il était, et il s'est fait homme tout en restant Dieu. Il a pris un corps en tout semblable au nôtre avec cette différence qu'il est né de la Vierge et de l'Esprit-Saint. »

Les limitations de la foi, qui ne restreignent le champ de nos libres investigations qu'en agrandissant l'horizon de nos connaissances, laissent à la science théologique un domaine assez vaste, sans compter que la recherche et l'étude du fait de la révélation en font partie intégrante. En particulier, six problèmes sont abandonnés aux disputes et aux spéculations des thélogiens : la manière dont le Saint-Esprit procède, l'origine de l'âme humaine, la nature des substances immatérielles, les fluctuations du libre arbitre, les mondes antérieurs ou postérieurs au nôtre, la question de la vie des astres.

Origène se demande si l'Esprit-Saint est né ou non, s'il faut ou non l'appeler Fils de Dieu (1). Cette question subtile

1. La traduction de Rufin diffère de celle de S. Jérôme. Rufin traduit (*P. G.*, XI, 117-118 et XVII, 550) : « In hoc (Spir. S.) non jam manifeste discernitur utrum *natus* an *innatus*, vel Filius etiam Dei ipse habendus sit necne. » S. Jérôme (*Epist. ad Avit.*, CXXIV, 2, *P. L.*, XXII, 1061) rend ainsi le texte : « De quo (Spir. S.) cum ignorare se dicat utrum *factus* sit, an *infectus*, in posterioribus quid de eo sentiret expressit, nihil absque solo Deo Patre *infectum* esse confirmans. » Il en résulte que S. Pamphile et Rufin doivent avoir lu γεννητὸς ἤ, ἀγέννητος, car S. Pamphile remarque : « Qui de *nato* vel *innato* requirit, sine dubio creaturæ in eo nullam habet opinionem, alioquin et hoc adduxisset ad inquisitionem. » Au contraire, S. Jérôme aura lu γενητὸς ἤ, ἀγένητος, comme le prouve sa réflexion. En tous cas, la conclusion qu'il en tire dépasse les prémisses, car γενητός ne signifie pas *créé* mais *produit* d'une manière quelconque. Il est difficile de décider ce qu'a écrit Origène : γενητός et γεννητός, ἀγένητος et ἀγέννητος s'échangeant continuellement dans les manuscrits et la différence de sens suggérée par l'étymologie étant presque effacée dans l'usage. Sur le fond de la question, voir *In Joan.*, II, 6 (*P. G.*, XIV, 129), que nous étudierons plus loin.

ne paraît pas l'avoir beaucoup préoccupé dans la suite. Il n'en parle plus dans le *Periarchon* et, quand il y reviendra dans son Commentaire sur saint Jean, il la résoudra conformément aux principes de la théologie actuelle, en observant que l'Écriture ne reconnaît qu'un Fils Monogène et qu'une seule procession divine par voie de génération.

Il en est autrement pour l'origine de l'âme sur laquelle les anciens Pères ont tant hésité.

L'âme se propage-t-elle *ex traduce*, comme le voulait Tertullien avec un certain nombre d'occidentaux ? Sort-elle du néant par voie de création, toutes les fois qu'il en est besoin pour animer un nouveau corps ? Ou bien existe-t-il quelque part un réservoir d'âmes, prêtes à jouer leur rôle sur la scène du monde ? Et, en ce cas, descendent-elles spontanément sur la terre ou attendent-elles les ordres de Dieu ? Augustin énumérait ainsi, en des termes qu'on croirait empruntés à Origène, les diverses hypothèses en cours sans en embrasser aucune (1). Saint Jérôme, lui, penchait vers le système de la création successive ; il le trouvait plus conforme au langage de l'Écriture et au sens catholique ; mais sa laconique explication manque de clarté et ses textes scripturaires n'ont rien de décisif (2). Fort curieuse de toute manière est la correspondance échangée à ce sujet entre les deux illustres docteurs (3). L'évêque d'Hippone, en des lettres charmantes d'urbanité, de modestie, de déférence, supplie le solitaire de Bethléem d'éclairer ses doutes et d'instruire son ignorance. Celui-ci esquive la réponse. Ce n'est plus maintenant pour lui, assure-t-il, le temps de parler, mais celui de se taire. Il préfère aimer Augustin, le vénérer, l'admirer, que de discuter avec lui. Si les hérétiques remarquaient entre eux quelque désaccord, ils ne manqueraient pas de s'en pré-

1. *De lib. arbitrio*, III, 21 (59); *Retract.*, II, 45 et 56.
2. *Contra Joan. Hierosol.*, 22; *Adv. Rufin.*, II, 8-11; III, 30.
3. Parmi les lettres de S. Jérôme (*P. L.*, XXII) : *Aug. ad Marcellin.*, *epist.* CXXVI, 1; *Aug. ad Hieron.*, *epist.* CXXXI; *Aug. ad Optat.*, *epist.* CXLIV; *Hieron. ad August.*, *epist.* CXXXIV.

valoir. Bref, Augustin conserva ses doutes jusqu'au bout et, dans ses Rétractations, qu'on peut appeler son testament théologique, il est toujours indécis entre le traducianisme et l'hypothèse de la création successive.

Quant à la nature et à la condition des anges, on n'en savait que bien peu de chose avant l'apparition de la *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Il est possible qu'Origène restreigne outre mesure les données de la révélation ; néanmoins, sur la question de la corporalité des anges, il est sans reproche. Il avait observé que ce terme d'incorporel (ἀσώματος) n'est pas biblique et que de plus il est ambigu, certains philosophes distinguant le corps de la matière, tandis que les autres les confondent. Assuré, sans l'ombre d'un doute, que les trois Personnes de la Trinité sainte n'ont ni matière ni corps, il se demandait, avec un grand nombre de ses contemporains, si les intelligences célestes et, à plus forte raison, les esprits infernaux, pouvaient se passer d'une enveloppe éthérée ou faite d'une matière extrêmement déliée qui leur servît de véhicule et de moyen d'action. Non pas qu'il matérialisât l'esprit, comme le savant Huet l'en accuse à tort, mais il concevait malaisément l'esprit créé sans un soutien matériel ou du moins corporel — si l'on tient à distinguer le corps de la matière — pour le circonscrire dans sa sphère d'activité. L'opinion de la corporalité des anges était un héritage légué par les Juifs de basse époque aux premiers écrivains ecclésiastiques et trop facilement accepté par eux. Longtemps après Origène, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, plutôt favorables à la spiritualité des anges, laissent subsister le point d'interrogation. Saint Augustin incline dans le même sens qu'Origène (1). En plein quinzième siècle, Cajetan donne un corps aux démons.

1. *Ad Paulin., epist.* XCV, 8 (XXXIII, 355); *In Psalm.*, LXXXV, 17 (XXXVII, 1094); *Sermo* CCLXXVII, 9 (XXXVIII, 1262); *De Civ. Dei*, XV, 23 (XLI, 468); *De Trinit.*, III, I, 4-5 (XLII, 870); *Retract.*, I, 26 (XXXIII, 625), se référant à *De div. quæstion.* 83, *qu.* XLVII (XL, 31). Cependant il n'ose affirmer positivement, même pour

Ces trois premiers problèmes pouvaient donc être discutés sans aucun soupçon d'hétérodoxie. Nous n'en dirons pas autant des trois autres qui ont été comme les trois pivots de l'origénisme. Néanmoins, aux termes où ils sont posés en tête du *Periarchon*, ils n'ont rien qui sente l'hérésie.

A commencer par les astres, quelque bizarre que nous paraisse aujourd'hui la question de savoir s'ils sont animés ou non, on pouvait en penser alors ce qu'on voulait. L'animation des astres était un postulat de la philosophie grecque. Non seulement Thalès et les stoïciens, mais Platon, mais Pythagore, mais Aristote lui-même, au sentiment de plusieurs, l'enseignaient. Philon l'admit avec empressement et Clément d'Alexandrie sans protestation. Origène se borne à répéter ce qu'on disait autour de lui, d'autant plus que cette opinion semblait avoir quelque fondement scripturaire (1). En effet les étoiles louent le Seigneur et les astres ne sont pas purs devant Dieu. Saint Thomas (2), à la suite de saint Augustin, n'hésite pas à déclarer que c'est là une

les démons. *De Civ. Dei*, XXI, 10 (XLI, 725). Pour les autres Pères qui donnent un corps aux anges et aux démons, cf. Huet, *Origeniana*, liv. II, cap. II, qu. V, 8-10 (*P. G.*, XVII, 852 seq.) et note sur *In Matth.*, XVII, 30 (*P. G.*, XIII, 1568).

1. *Contra Cels.*, V, 10 (XI, 1195) : Εἴπερ καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες ζῶά εἰσι λογικὰ καὶ σπουδαῖα. *Ibid.*, VIII, 66 (XI, 1616) pourrait passer pour une prosopopée sans *In Matth.*, XIII, 20 (XIII, 1149), et *In Joan.*, I, 17 (XIV, 51 : l'âme du soleil). Voir surtout *Periarchon*, I, VIII, 2-5 (XI, 171-176). Les textes invoqués en faveur de cette opinion étaient : Job, XXV, 5; Is., XLV, 12; Ps., CIII, 19; CLXVIII, 3-4; Rom., VIII, 19-21. Il est cependant des endroits où Origène n'ose se prononcer : *Periarchon*, II, XI, 7 (les élus apprendront si les astres sont animés); *In Joan.*, I, 40 (XIV, 93 : peut-être les paroles de Job, XXV, 5, que les astres ne sont pas purs devant Dieu, doivent-elles s'entendre ὑπερβολικῶς). — S. Pamphile, *Apol.*, IX (XVII, 607) dit que, parmi les catholiques, les uns accordent aux astres la vie, les autres la raison, tandis que d'autres les regardent comme des corps inanimés, sans songer à se traiter mutuellement d'hérétiques : « propterea quod non aperte de his traditum est in apostolica prædicatione. »

2. *Contra Gent.*, II, 70, s'appuyant sur Augustin, *Enchirid.*, 58

question indifférente, sans connexion avec la foi chrétienne.

En soi, la multiplicité des mondes dans la durée n'est pas plus contraire à l'orthodoxie que la pluralité des mondes dans l'espace, l'Écriture s'occupant de l'univers actuel et l'horizon des écrivains sacrés ayant pour limites les destinées éternelles de l'humanité présente. Origène eut le tort d'étayer sur des textes bibliques une hypothèse dont tout ce qu'on peut dire de moins défavorable c'est qu'elle est arbitraire (1). Elle devient ouvertement erronée si l'on fait de la création matérielle la prison des âmes, destinée à disparaître dès que les esprits coupables auront achevé le cycle de leur purification graduelle et à reparaître lorsqu'une nouvelle chute d'esprits l'exigera.

Ici nous touchons au point le plus vulnérable du système origéniste, je veux dire la fausse notion du libre arbitre qui consisterait dans la puissance indéfinie, pour la créature raisonnable, d'osciller entre le bien et le mal. Nous montrerons plus loin que les principales erreurs d'Origène dérivent de là. Mais rien, dans la profession de foi que nous venons de transcrire, ne faisait prévoir ces conséquences et n'annonçait ces exagérations. Il a d'ailleurs renié d'avance toutes les conclusions tirées de ses principes qui seraient en désaccord avec la doctrine de l'Église. Commentant cette parole : *combattre avec l'art du pilote* (2), il montre la nécessité de rester uni à « l'Église catholique et apostolique » : expression heureuse que le Symbole de Nicée consacre en l'adoptant.

1. On pourrait croire qu'Origène subit ici inconsciemment l'influence de la philosophie profane. Les platoniciens et les pythagoriciens admettaient des recommencements indéfinis du même univers; les épicuriens, la pluralité simultanée des mondes; les stoïciens, la pluralité successive avec des intervalles produits par la conflagration de toutes choses. Mais, dans le *Contra Cels.*, v. 20-21 (XI, 1209-1216), il combat ces divers systèmes qu'il traite d'ineptes et de puérils.

2. *Prov.*, XXIV, 6 : Μετὰ κυβερνήσεως γίνεται πόλεμος.

Le naufrage dans la foi (1).

Quiconque fait naufrage dans la foi ne combat pas avec l'art du pilote les vents contraires à la saine doctrine. On pourrait dire la même chose de toutes les autres vertus ; car on peut faire naufrage dans la prudence, la charité, le désintéressement et ainsi du reste. Il est également possible de faire naufrage sur n'importe quel dogme de l'Église catholique et apostolique.

II

L'hérétique d'après Origène

La controverse contre les hérétiques tient tant de place dans l'œuvre d'Origène qu'il n'est pas inutile de savoir ce qu'il entend par hérétique et avec quels hérétiques il se mesure. Il s'en explique dans son Commentaire sur l'épitre à Tite dont l'Apologie de saint Pamphile nous a conservé un passage assez étendu.

Tableau des hérétiques combattus par Origène (2).

1. Nous appelons hérétiques, quelle que soit la diversité des inventions fabuleuses dont ils enveloppent leurs

1. Οἱ περὶ τὴν πίστιν ναυαγοῦντες οὐ μετὰ κυβερνήσεως πολεμοῦσι τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀντικειμένοις τῇ θεολογίᾳ. Δυνατὸν δὲ καὶ ἐπὶ πάσης ἀρετῆς τὸ αὐτὸ τοῦτο εἰπεῖν· ἔστι γὰρ καὶ περὶ σωφροσύνην ναυάγιον καὶ περὶ ἀγάπην καὶ περὶ ἀφιλαργυρίαν, καὶ περὶ ἕκαστον δὲ δόγμα ὁμοίως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας συμβαίνει ναυάγιον. Ce texte se trouve, un peu amplifié, dans Mai (Migne, *P. G.*, t. XVII, col. 225); nous suivons le manuscrit du Sinaï publié par Tischendorf.

2. *P. G.*, XIV, 1303-1306, ou XVII, 553-554. Les hérésies signa-

rêves, tous ceux qui faisant profession de croire au Christ, soutiennent qu'autre est le Dieu de la Loi et des prophètes, autre le Dieu de l'Évangile et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ : tels les adeptes de Marcion, de Valentin, de Basilide et ceux qui se nomment Séthiens (1). Apelle, sans nier absolument que la Loi et les prophètes viennent de Dieu, est cependant hérétique pour affirmer qu'un démiurge aurait formé ce monde à la gloire d'un autre Dieu improduit et bon, et que ce Dieu improduit, sur les instances du démiurge lui-même mécontent de son œuvre, aurait envoyé son Fils Jésus-Christ à la fin des temps pour corriger le monde.

2. Ce que nous venons de dire suffirait s'il n'y avait d'hérétiques que ceux qui ont sur Dieu le Père des sentiments contraires à la règle de la piété. Mais il faut ranger dans la même catégorie quiconque a des opinions erronées sur Notre-Seigneur Jésus-Christ et affirme, par exemple, qu'il est né de Joseph et de Marie, comme font les ébionites et les valentiniens, et nie qu'il soit le premier-né et le Dieu de toute créature, le Verbe, la

lées dans ce tableau, en négligeant les nuances, peuvent se réduire à six : 1. Gnostiques distinguant entre le Dieu *méchant* ou le Dieu *juste* de l'Ancien Testament et le Dieu *bon* du Nouveau. 2. Ébionites niant la divinité et la naissance virginale du Sauveur. 3. Docètes des diverses écoles. 4. Patripassiens d'après la théorie imaginée par Bérylle de Bostra. 5. Hérétiques niant l'identité du Saint-Esprit dans les prophètes et les apôtres (témoignage très remarquable en faveur de la divinité du Saint-Esprit). 6. Dualistes et fatalistes, adversaires du libre arbitre. Les erreurs comprises sous les n°s 2, 3 et 4, toutes relatives au Fils, forment le second paragraphe. On remarquera ici encore la disposition ternaire signalée plus haut dans la *règle de foi*.

1. Le texte porte : « Et hi qui se Tethianos (?) appellant. » Les séthiens (si l'on doit lire ici *Sethianos* au lieu de *Tethianos*, malgré l'autorité des manuscrits) étaient des gnostiques très étroitement apparentés aux ophites, si même ils s'en distinguaient. Cf. Massuet, *Dissert. in Irenæi libros*, I, III, 14.

Sagesse, « principe des voies de Dieu, fondée avant les siècles, engendrée avant les montagnes », pour ne lui laisser que la nature humaine ; pareillement quiconque, admettant qu'il est Dieu, ne veut pas confesser qu'il a pris une âme et un corps terrestre, mais sous prétexte de lui faire honneur, regarde toutes ses actions, sa naissance virginale, son apparition en Judée à l'âge de trente ans et le reste comme de simples apparences, sans aucune réalité. D'autres le croient bien Fils de la Vierge, mais prétendent que la Vierge a cru l'enfanter plutôt qu'elle ne l'a enfanté réellement, trompée la première sur la vérité de cet enfantement mystérieux. Comment ne pas exclure de l'Église des hommes à qui l'amour de la domination et le désir d'être chefs de secte inspirent de pareils dogmes (1) ? Quelques-uns ne voient dans le Seigneur Jésus qu'un homme comme les autres qui, avant son avènement dans la chair, n'avait ni existence ni subsistance propre et qui, après sa naissance, ne possède que la divinité du Père (2). On ne saurait impunément

1. « Qui quomodo non ab Ecclesia longe ponendi sunt, cum philarchiæ morbo languentes (variante : philargyriæ « de l'avarice ») dogmata statuerint quibus ad suum nomen discipulos declinarent ? » Nous préférons *philarchiæ* à *philargyriæ* en raison du contexte.

2. Allusion à Bérylle de Bostra, condamné par un concile tenu dans cette même ville, puis convaincu d'erreur et converti par Origène. Bérylle soutenait, selon Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI, 36) : Τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ τὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. S. Jérôme (*Vir. ill.*, 60) dit plus brièvement : « Christum ante incarnationem (ou *carnem*) negat » ; et Gennade (*De Dogm. eccl.*, 3) : « Quasi antequam nasceretur ex Virgine Deus non fuerit; sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt ». S. Jérôme et Gennade ne semblent pas avoir très bien compris l'erreur de Bérylle. Eusèbe serre de plus près la pensée d'Origène. Bérylle était unitaire et n'admettait en Dieu aucune distinction

les compter parmi les membres de l'Église, parce que (1) poussés par la crainte superstitieuse de paraître adorer deux Dieux et n'osant pas cependant nier la divinité du Sauveur, ils attribuent au Père et au Fils une seule et même hypostase sous deux noms différents.

3. Ceux qui distingueraient le Saint-Esprit présent dans les prophètes du Saint-Esprit agissant dans les apôtres seraient coupables de la même impiété, car ils diviseraient la nature divine et feraient deux Dieux du Dieu unique de la Loi et de l'Évangile.

4. Les dualistes, pour qui toutes les âmes humaines n'ont pas une même substance, mais sont de natures contraires, doivent être mis au nombre des hérétiques puisqu'ils imputent l'iniquité au Très-Haut et l'accusent d'injustice (2). Il faut regarder aussi les doctrines des adversaires du libre arbitre comme pernicieuses au bien public et à la vertu individuelle ; car, supposé que les

de personnes. Par conséquent, le Christ *avant l'incarnation* — c'est-à-dire le Verbe — n'avait pas de personnalité propre (ἰδία οὐσίας περιγραφή). Ce ne pouvait être qu'une appellation ou un attribut, ou une modalité de Dieu. *Après l'incarnation*, le Christ est Dieu, mais de la divinité du Père θεότης πατρική ; car il n'y a pas en Dieu d'autre personne. Bérylle était donc patripassien.

1. « Ne illos quidem sine periculo est Ecclesiæ numero sociari sicut et illos qui », etc. La traduction de Rufin donne l'impression qu'il s'agit de deux erreurs différentes; en réalité, c'est la même et *sicut et illos qui* équivaut à *quippe qui*, « vu que ». Ici Rufin, paraphrasant son texte, répète deux fois les mêmes idées : « Unam eamdemque subsistentiam Patris ac Filii asseverant, id est duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientem, unam tamen ὑπόστασιν subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subjacentem, qui latine Patripassiani appellantur. »

2. C'étaient des manichéens avant Manès. Beaucoup de gnostiques étaient dualistes. Leurs principes les amenaient à nier le libre arbitre, sauf peut-être pour les hommes *psychiques*, capables de bien et de mal. La traduction de Rufin laisse en-

actions, les paroles et les pensées ne dépendent pas de la volonté humaine, les jugements de Dieu seront oubliés et comptés pour rien.

A partir d'ici la liste prend un caractère spécial. Il n'y est plus question des hérétiques présents ou passés auxquels l'auteur a déclaré la guerre, mais des hérétiques possibles, de ceux qui rejetteraient un dogme fondamental de l'Église; qui nieraient par exemple les rétributions de la vie future ou la résurrection des morts, qui soutiendraient que les tentations du démon nécessitent le libre arbitre de l'homme ou qu'il y a des créatures raisonnables prédestinées au mal et à la perdition. Origène ajoute : « Nous avons décrit de notre mieux l'hérétique et défini ses opinions erronées en leur opposant la pureté de l'enseignement ecclésiastique. » Il conclut en se demandant s'il faut appeler hérésie ou schisme la secte des cataphryges qui ajoutent foi à de faux prophètes et s'astreignent à des pratiques singulières. On peut juger par là que les montanistes lui étaient peu connus : ils n'avaient guère pénétré en Égypte et nous ne voyons pas qu'il ait eu occassion de les combattre. Au contraire, il poursuit à outrance dans presque tous ses écrits le trio des gnostiques (1), Valentin, Basilide et Marcion, auxquels il joint parfois Apelle. Dans son Commentaire sur saint Jean, c'est Héracléon qu'il prend à partie. Chaque fois que le sujet y prête, il réfute avec vigueur les erreurs des ébionites, des docètes, des unitaires. Il y a dans le morceau cité plus haut une allusion transparente à Bérylle de Bostra dont il avait obtenu la rétractation à force de modération et de science.

tendre qu'il s'agit de deux hérésies distinctes : « *Necnon et* illi qui liberi arbitrii potestatem ex animabus auferre nituntur. » Mais Origène combat toujours en même temps et par les mêmes arguments les dualistes et les adversaires du libre arbitre.

1. *Periarchon*, II, IX, 5; *In Numer.*, *hom.* XII, 21; *In Jos.*, *hom.* VII, 7; *In Jerem.*, *hom.* IV, 27; *In Ezech.*, *hom.* VII, 1; VIII, 16; *In I Reg.*, *hom.* 2, etc.

Dans le *Contra Celsum* il ne dédaigne pas de s'occuper des sectes les plus obscures, des ophites, des caïnites, des simoniens et des dosithéens (1). Bref, comme l'hérésie lui inspira dès l'enfance la plus profonde horreur, on peut dire qu'il a poursuivi de ses traits tous les hérétiques de son temps. La lutte efficace contre les hérétiques était chez lui une spécialité reconnue. S'agissait-t-il d'étouffer une secte nouvelle, c'est à lui qu'on avait recours (2).

Ces controverses continuelles, à une époque où le dogme n'était pas bien assis ni la terminologie bien fixée, avaient leurs dangers. Origène l'apprit à ses dépens. Tant qu'il défendit, contre les dualistes, l'identité du démiurge et du Dieu des chrétiens ; ou, contre les docètes, la réalité de la chair du Christ ; ou, contre les ébionites, la perpétuelle virginité de Marie, l'excès n'était guère à craindre. Mais la réfutation des unitaires lui fit donner tant de relief à la distinction des Personnes divines qu'il parut parfois les diviser ou ne les unir qu'en les subordonnant. La polémique contre les fatalistes le porta inconsciemment à exagérer la puissance du libre arbitre, jusqu'à diminuer le rôle de la grâce et à désarmer la justice de Dieu pour avoir trop voulu la venger. Le chemin de la vérité est semé d'obstacles et souvent la fuite trop anxieuse d'un écueil visible jette sur un brisant inaperçu. Pour être juste envers Origène, il faudra toujours tenir compte de ses préoccupations de polémiste.

1. Ophites: *Contra Cels.*, III, 13 (joints aux caïnites); VI, 25-37 (curieuse étude sur le *Diagramme* des ophites). — Simoniens et dosithéens: *Contra Cels.*, I, 57; VI, 11. Ils avaient à peu près disparu du temps d'Origène. Dosithée est mentionné déjà dans le *Periarchon*, IV, 17. Sur tout ce groupe d'hérétiques, cf. *In Matth.*, *ser.* 35 (XIII, 1643): sur les sibyllistes, les harpocratiens, les marcelliens, voir *Contra Cels.*, V, 61-62; sur les encratites, *Ibid.* 65.

2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 33, 37 et 38.

CHAPITRE TROISIÈME

DIEU LE PÈRE, LE FILS ET LE SAINT-ESPRIT

I

La trinité dans l'unité

L'essence divine est absolument dégagée de la matière (1). Cette vérité nous paraît si élémentaire que nous pardonnons à peine à l'auteur du *Periarchon* de s'y attarder. Mais — et c'est l'excuse d'Origène — si la philosophie grecque commençait à l'entrevoir, elle n'avait pas pénétré assez avant dans les esprits pour rendre la démonstration superflue. Les épicuriens faisaient leurs dieux à l'image de l'homme, comme le polythéisme vulgaire ; les stoïciens les confondaient avec le grand Tout ; les pythagoriciens en animaient les astres ; seuls, Platon et son disciple Aristote dépouillaient la divinité de toute enveloppe matérielle. Dans cette atmosphère de paganisme ambiant, certains chrétiens peu instruits hésitaient : d'autant plus que l'Écriture appelle quelquefois Dieu un feu dévorant, une lumière, un esprit, — et ce mot par son étymologie, tant en grec qu'en latin et en hébreu, réveille l'idée de souffle. C'est une loi générale et nécessaire du langage humain de décrire les choses immatérielles par des métaphores tirées des objets sensibles. Dieu est la lumière des intelligences, le feu qui consume les iniquités des hommes, l'être spirituel qu'il faut adorer en esprit et en

1. C'est le résumé du chapitre I du premier livre du *Periarchon*.

vérité ; et il suffit, observe justement Origène, du simple énoncé, pour mettre à nu le sens immatériel de ces termes. Du reste, l'Écriture affirme sans cesse que Dieu est invisible, que personne ne l'a jamais vu, et si elle dit une fois que les cœurs purs verront Dieu, on sait que, dans sa langue, les yeux du cœur signifient l'intelligence.

En résumé, « Dieu n'est ni un corps ni dans un corps. Nature intellectuelle, sans mélange d'aucune sorte, il ne reçoit ni le plus ni le moins. *Monade* absolue ou plutôt *hénade,* il est l'Intelligence, source commune des intelligences (1) ». Les créatures le reflètent sans en donner une idée adéquate ; pas plus que les rayons du soleil réfléchis dans un miroir ne nous font connaître exactement le soleil. Dieu est donc incompréhensible (2).

Les Personnes divines possèdent à titre exclusif et incommunicable trois attributs qui les distingueront toujours d'une créature quelconque, si parfaite qu'on la suppose : l'immatérialité absolue, l'omniscience, la sainteté substantielle.

Immatériels, tous les esprits le sont ; mais Origène se demande s'ils peuvent se passer d'une enveloppe corporelle, aussi subtile et aussi éthérée qu'on voudra, qui leur serve de moyen d'action et de communication. Bien qu'il n'ose pas se prononcer catégoriquement, on voit bien qu'il penche vers la négative. Au contraire, quand il s'agit de Dieu, il n'hésite pas un instant. Dieu n'est ni un corps ni dans un corps ; et il en est de même du Fils et du Saint-Esprit (3).

1. *Periarch.*, I, I, 6 : « Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore putandus est Deus, sed intellectualis natura, simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens; uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et mens, ac fons ex quo initium totius intellectualis naturæ vel mentis est. »

2. *Ibid.*, I, I, 5; IV, 35.

3. *Periarchon*, IV, 27 (XI, 401) : « Substantia Trinitatis... neque corpus, neque in corpore esse credenda est, sed ex toto incorporea. » Et cela ne convient qu'à la Trinité seule. *Ibid*, I, VI, 4; II, II, 2; II, IV, 3; IV, 32, etc.

Pareillement la science de toute créature, étant essentiellement bornée, est par conséquent toujours imparfaite et toujours perfectible. Il n'en est pas ainsi des Personnes divines. On ne conçoit pas qu'elles passent de l'ignorance à la science, et on ne le conçoit pas parce que cela implique contradiction. Pour le Fils, Sagesse du Père, nul n'en saurait douter (1). Mais il n'en faut pas douter davantage pour le Saint-Esprit : « L'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs les plus secrètes de Dieu. Il les révèle à qui il lui plaît, selon le mot de l'Écriture. Accorder que le Saint-Esprit connaît le Père par la révélation du Fils, c'est admettre qu'il passe de l'ignorance à la science : conséquence aussi impie qu'absurde. » Et qu'on ne s'imagine point, qu'avant d'être le Saint-Esprit, il a pu ignorer le Père, et qu'il est devenu l'Esprit-Saint par l'acquisition même de cette connaissance. Une conception si grossière ne mérite pas d'être réfutée : « Si l'Esprit-Saint n'avait pas toujours été tel, il n'aurait jamais été admis dans la Trinité indivisible ni associé au Père immuable et au Fils éternel (2). »

Enfin, seules, les Personnes divines sont immuables dans le bien, tandis que les intelligences créées, en vertu de leur libre arbitre, peuvent toujours décliner et déchoir. La raison qu'en donne Origène, c'est que la bonté morale n'est dans

1. *In Joan.*, I, 27 (XIV, 73) : Peut-on dire que le Fils ignore quelque chose de ce que sait le Père? Non, répond Origène; car s'il est la Vérité, rien ne peut lui échapper : Εἰ ὁλόκληρός ἐ τιν ἡ ἀλήθεια, οὐδὲν ἀληθὲς ἀγνοεῖ ἵνα μὴ σκάζῃ λείπουσα ἡ ἀλήθεια οἷς οὐ γινώσκει, κατ᾽ἐκείνους, συγγάνουσιν ἐν μόνῳ τῷ Πατρί. Pour soutenir ce paradoxe, ajoute-t-il, il faudrait admettre qu'il y a des choses connaissables qui ne sont pas comprises dans l'objet de la vérité, mais sont au-dessus d'elle. Le texte suivant est encore plus formel. *Contra Cels.*, VI, 17 (XI, 1317) : Οὔτε γὰρ τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον κατ᾽ ἀξίαν εἰδέναι τις δύναται ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ, οὔτε τὸν Πατέρα ὡς ὁ ἔμψυχος Λόγος καὶ σοφία αὐτοῦ καὶ ἀλήθεια.

2. *Periarchon*, I, III, 4 (XI, 149); *Ibid.*, IV, 35 : « Illa enim natura (divina) soli sibi cognita est. Solus enim Pater novit Filium, et solus Filius novit Patrem, et solus Spiritus sanctus perscrutatur etiam alta Dei. » Cf. *In Roman.*, VIII, 13 (XIV, 1201).

les créatures qu'un accident, au lieu qu'elle est substantielle dans la Trinité (1). Le Verbe, par exemple, est la Sagesse par essence, mais il répugne que la Sagesse substantielle devienne déraison et folie, comme il répugne que le Saint-Esprit perde la sainteté sans laquelle on ne peut même pas le nommer.

Ces trois différences creusent autour de la Trinité sainte un infranchissable abîme. Mais elles ne sont pas les seules qui distinguent les Personnes divines. On va voir, dans la conclusion du *Periarchon*, que l'immensité et l'éternité proprement dites sont expressément attribuées au Verbe pour des raisons qui conviennent également au Saint-Esprit.

Résumé final du Periarchon (2).

Il est temps de récapituler brièvement ce que nous avons dit du Père, du Fils et du Saint-Esprit et, réparant une omission, d'expliquer comment le Père, tout immuable et indivisible qu'il est, engendre le Fils. Il ne le fait pas sortir de lui-même, comme quelques-uns le pen-

1. *In Numer, hom.*, XI, 8 : « Sola Trinitatis substantia est quæ non extrinsecus accepta sanctificatione, sed sui natura sit sancta. » Cette opposition entre la sainteté *essentielle* et, partant, immuable de la Trinité, et la bonté *accidentelle* et, par suite, changeante des créatures, revient très souvent dans les écrits d'Origène, en particulier dans le *Periarchon*, I, v, 4 (XI, 164) : « Immaculatum esse præter Patrum et Filium et Spiritum sanctum nulli substantialiter inest, sed sanctitas in omni creatura accidens res est. Quod autem accidit et decidere potest. » Cf. I, VI, 2 (XI, 166) ; I, VII, 3 (XI, 178), etc.

2. IV, 28 (XI, 401-403). Le premier paragraphe nous a été conservé en grec par Eusèbe, *Contra Marcellum*, I, 4 (XXIV, 760). Ce texte déplaisait fort à Marcel d'Ancyre qui accusait Origène de donner au Fils un hypostase (ὅτι τῷ Υἱῷ δέδωκεν ὑπόστασιν), montrant ainsi qu'il n'avait pas lui-même des idées bien saines sur la distinction des Personnes divines, comme Eusèbe et saint Basile, *Epist.* CXXV, 1 (XXXII, 545), *Epist.*, CCLXIII, 5 (XXXII, 545), le lui reprochent souvent.

sent. Car si le Fils procédait par émission hors du principe générateur, à la manière de la génération animale, il s'ensuivrait que le Père et le Fils sont des substances corporelles.

Nous ne disons pas, comme les hérétiques le croient, qu'une partie de la substance de Dieu se change dans le Fils, ni que le Fils est créé de rien par le Père, de sorte qu'il y ait eu un temps où il n'était point (1). Écartant de l'invisible et de l'immatériel toute représentation sensible, nous disons que le Verbe, la Sagesse, est engendré sans aucune réaction corporelle, comme par exemple la volonté procède de l'intelligence (2). Cette comparaison ne semblera pas étrange à qui réfléchira que le Fils de Dieu est « le Fils de son amour ». Jean nous enseigne que Dieu est lumière et Paul que le Fils est le rayonnement de la lumière éternelle. Or, de même que la lumière ne saurait exister sans rayonnement, de même aussi l'on ne peut concevoir sans le Père le Fils (3) qui

1. « Non enim dicimus sicut hæretici putant, partem aliquam substantiæ Dei in Filium versam, aut ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit. » C'est le contrepied absolu des deux axiomes d'Arius : Ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, et : Ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν (Socrate, *Hist. eccl.*, I, 5). Cela explique pourquoi les ariens évitèrent au début de se réclamer d'Origène. Les auteurs qui, comme Petau, veulent absolument en faire un arien avant Arius doutent qu'il ait écrit ces paroles et suspectent la fidélité du traducteur Rufin, mais sans aucun motif. Saint Athanase (*De decret. Nic. syn.*, 27) s'est chargé d'avance de leur répondre en citant un texte où Origène dit formellement du Fils : Οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν. « Il est en effet absurde de supposer, ajoute Origène, que Dieu ait jamais été sans sa Sagesse et sans son Verbe. » C'est précisément l'argument développé ici.

2. Il sera plus loin question de cette comparaison.

3. On attendrait plutôt : « Le Père sans le Fils. » Le traducteur Rufin est peut-être coupable de cette inversion qui rend la

est l'empreinte de sa substance, son Verbe et sa Sagesse. Comment donc ose-t-on prétendre qu'il fut un temps où le Fils n'était point ? C'est dire équivalemment qu'il fut un temps où la Vérité n'était pas, où la Sagesse n'était pas, où la Vie n'était pas. Ces perfections, appartenant à l'essence de Dieu, sont inséparables de sa substance ; et si la raison peut les distinguer, elles sont en réalité une seule et même chose en quoi consiste la plénitude de la divinité (1).

Mais ces expressions même : « Il ne fut jamais un temps où il ne fût pas » demandent à être entendues avec indulgence. En effet *quand* et *jamais* sont des particules de temps ; or tout ce qui concerne le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est au-dessus de tout temps, de toute durée et de toute éternité. C'est là le privilège de la Trinité seule : tout le reste a pour mesure le temps et la durée (2).

Pour le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu, qui était en Dieu dans le principe, personne ne songera à le renfermer dans un lieu déterminé, ni en tant que sagesse, ni en tant que vérité, ni en tant que vie, justice, sanctifi-

phrase gauche. Mais, en soi, comme les Personnes divines sont corrélatives, on ne peut pas plus concevoir le Fils sans le Père que le Père sans le Fils.

1. Ces paroles, qui semblent représenter le Fils comme la Sagesse immanente de Dieu, prêteraient à l'équivoque si nous ne savions qu'Origène fait du Verbe une hypostase distincte. Voir *Periarchon*, I, II, 2, où ce thème est développé plus au long et en termes plus exacts : « Nemo putet aliquid nos insubstantivum dicere cum eum (Filium) Dei Sapientiam nominamus... Si ergo semel recte receptum est, unigenitum Filium Dei Sapientiam ejus esse substantialiter subsistentem », etc.

2. On voit par là qu'une créature sans commencement ne serait pas *éternelle* comme les trois Personnes divines, car sa durée serait mesurée par la succession de ses mouvements ou de ses actes.

cation, rédemption. Rien de cela en effet n'a besoin de lieu ni pour être ni pour agir (1).

On ne peut guère opposer à ce remarquable passage que la perte du texte original. La citation qu'en fait saint Pamphile, dans l'Apologie d'Origène, nous garantit l'orthodoxie de ce résumé et la fidélité du traducteur Rufin. Cependant nous ajouterons trois fragments dont le texte grec est parvenu jusqu'à nous (2).

Le Fils consubstantiel au Père (3).

Un est celui qui sauve, un est le salut. Un est le Père vivant, le Fils et l'Esprit-Saint ; un, non par le mélange des trois, mais par l'identité de substance dans trois hypostases parfaites et corrélatives. Le Père a engendré selon la nature : c'est pourquoi celui qui est engendré lui

1. Noter un nouvel attribut divin du Verbe : l'immensité au sens strict.

2. Qu'il nous soit permis d'indiquer brièvement quelques autres textes latins. *In Exod., hom.* v, 3 (Cum confiteris unum Deum, eademque confessione Patrem et Filium et Spiritum sanctum asseris unum Deum...) ; *Ibid., hom.* vi, 5 (Nullus sine initio et fine, nullus creator omnium, nisi Pater cum Filio et Spiritu sancto) : *In Numer., hom.* xi, 8 ; xii, 1 (Una substantia est et natura Trinitatis) ; *In Roman.*, i, 16 (*P. G.*, XIV, 863 : Adorare alium quempiam præter Patrem et Filium et Spiritum sanctum impietatis est crimen) ; iv, 9 (XIV, 997) ; viii, 5 (XIV, 1169 : Qui bene annuntiat bona, proprietates quidem Patri et Filio et Spiritui sancto suas cuique dabit, nihil autem diversitatis confitebitur in substantia vel natura) ; viii, 13 (XIV, 1201-1202, texte remarquable) ; *Periarchon*, I, iii, 5 (Qui regeneratur per Deum in salutem opus habet et Patre et Filio et Spiritu sancto, non percepturus salutem nisi sit integra Trinitas ; nec possibile [est] participem fieri Patris vel Filii sine Spiritu sancto), etc.

3. *In Matth.*, scolie sur xxviii, 18 (dans Galland, *Biblioth.*, t. XIV, *Append.*, p. 83, Migne, XVII, 309).

est consubstantiel (1). Dieu n'est pas corporel ; aussi ne faut-il pas imaginer un écoulement, un mouvement, ni rien de ce qui se passe dans les corps. C'est le Dieu incorporel qui engendre ; la génération est personnelle ; le Fils est né de la substance du Père.

Ce passage, rapporté seulement par les Chaînes bibliques, nous inspire bien quelques doutes. En tout cas, la difficulté ne viendrait pas du terme de consubstantiel (ὁμοούσιος) en usage avant le concile de Nicée, comme l'affirme expressément Eusèbe (2), et employé par Origène lui-même, comme en témoigne Rufin (3). Ce qui est décisif, c'est que saint Pamphile transcrit un fragment du Commentaire sur l'épître aux Hébreux où ὁμοούσιος figure et où le traducteur, par un louable scrupule, a cru devoir maintenir le mot grec : « La Sagesse qui procède du Père, dit Origène, est engendrée de la substance même de Dieu », car elle est une émanation (ἀπόῤῥοια) de la gloire du Tout-puissant et « l'émanation est consubstantielle (ὁμοούσιος) à ce dont elle dérive ». Saint Pamphile ajoute avec raison : « Il me semble d'après cela qu'il regarde le Fils comme né de la substance même de Dieu, comme ὁμοούσιος au Père (4). » L'indignation avec laquelle Origène condamne l'impiété d'Héracléon, qui faisait les adorateurs en esprit et en vérité consubstantiels à Dieu (5), montre que par ὁμοούσιος il n'entendait pas une simple ressemblance ou une participation analogique.

La Trinité sainte (6), la Trinité éternelle (7), la Trinité

1. Κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατήρ· διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη.
2. Dans Socrate, *Hist. eccl.*, I, 8.
3. *De adulter. libror. Orig.* (XVII, 619).
4. *Apol.*, V (XVII, 588-581).
5. *In Joan.*, XIII, 25 (XIV, 441) : Ἐπιστήσωμεν εἰ μὴ σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοουσίους τῇ ἀγεννήτῳ λέγειν φύσει καὶ παμμακαρίᾳ εἶναι τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ Θεῷ.
6. *In Joan.*, *fragm.* XXXVI (Preuschen, p. 512, l. 23) : τῆς ἁγίας Τριάδος.
7. *In Joan.*, X, 23 (XIV, 384) : ἐν αἰωνίῳ τῇ Τριάδι.

souveraine (1), la Trinité adorable (2) forme une unité transcendante, indivisible, infiniment élevée au-dessus de tout ce qui n'est pas elle. « Une âme est vide et déserte si elle n'est pas habitée à la fois par le Père, le Fils et le Saint-Esprit (3). » Elle reste altérée si elle ne boit simultanément à ces trois fontaines (4) dérivant d'une même source. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont la nuée lumineuse qui ombrage les vrais disciples du Christ (5); et les fidèles, au baptême, ne peuvent recevoir la grâce et la sanctification que par leur action commune (6). Enfin les trois Personnes existent de toute éternité en vertu d'une nécessité intrinsèque.

Nécessité des processions divines (7).

Dieu ne commence pas d'être Père pour avoir été empêché, comme il arrive aux hommes, de l'être plus tôt. Si Dieu est toujours parfait, et s'il a de toute éternité le pouvoir d'être Père, et s'il est bon pour lui d'engendrer un tel Fils, pourquoi différerait-il et se priverait-il, en quelque sorte, d'un tel bien, du moment qu'il peut être Père? Il faut dire la même chose de la procession du Saint-Esprit.

Ce texte, critiqué à tort par Marcel d'Ancyre qui le rapporte, est développé dans le *Periarchon* (8). D'autres textes semblables seront donnés plus bas à propos de la

1. *In. Matth.*, xv, 31 (XIII, 1345): τῆς ἀρχικῆς Τριάδος.
2. *In Joan.*, vi, 17 (XIV, 257): τῆς προσκυνητῆς Τριάδος.
3. *In Jerem.*, *hom.* viii, 1 (XIII, 336).
4. *In Matt.*, xii, 42 (XIII, 1081).
5. *In Jerem.*, *hom.* xviii, 9 (XIII, 481): Ἐὰν μὴ τὰς τρεῖς πηγὰς τῶν ὑδάτων διψήσωμεν, οὐδὲ μίαν πήγην τῶν ὑδάτων εὑρήσομεν. Même pensée, *In Numer.*, *hom.* xi, 1.
6. *Periarchon*, I, iii, 5.
7. Eusèbe, *Adv. Marcel. Ancyr.*, i, 4 (XXIV, 760).
8. *Periarchon*, I, ii, 2.

procession du Verbe ; mais nous nous reprocherions de clore cet article, sans citer un passage remarquable où la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit sont affirmées en termes saisissants.

« *Ne déplace pas les bornes éternelles* (1). »

Qui déplace les bornes de la religion légitime la transforme en superstition ou en impiété ; qui déplace les bornes du courage devient ou pusillanime ou farouche ; il en est ainsi des autres vertus et des dogmes et de la foi elle-même. Mais il faut surtout observer ce précepte à l'égard de la sainte Trinité. Car quiconque refuse de reconnaître le Saint-Esprit pour Dieu détruit le baptême ; et quiconque étend à d'autres l'appellation de Dieu introduit le polythéisme.

Nier la divinité du Saint-Esprit, c'est détruire le baptême: car, selon la doctrine constante d'Origène, nul ne peut être sanctifié sans le concours simultané des trois Personnes divines ; c'est aussi dénaturer la forme du baptême et lui ôter son efficacité. « Il est certain, dit ailleurs Origène, que les péchés sont remis par la Trinité tout entière. (2) » Le Saint-Esprit eut part, comme le Fils, à la création du monde (3). Il faut le prier, il faut l'adorer avec le Père et le Fils (4).

1. Prov., XXII, 28. Μὴ μέταιρε ὅρια αἰώνια, ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου. Commentaire dans Migne, *P. G.*, XVII, 221 ; le manuscrit du Sinaï (Tischendorf) est ici parfaitement d'accord. Voici les dernières lignes : Μάλιστα δὲ τοῦτο τηρητέον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος· ὁ γὰρ μὴ θεολογῶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διαλύει τὸ βάπτισμα, ὁ δὲ καὶ ἄλλους τινὰς ὀνομάζων Θεοὺς δῆμον εἰσάγει Θεῶν.

2. *In Is.*, *hom.* I, 4 (XIII, 223) : Ut unitatem deitatis in Trinitate cognoscas, solus Christus in præsenti lectione nunc peccata dimittit, et tamen certum est a Trinitate peccata dimitti.

3. *In Levit.*, *hom.* I, 1.

4. *Periarchon*, IV, 30 (XI, 404), d'après Ps. XXXII, 6.

Au témoignage de saint Basile, le docteur d'Alexandrie, malgré quelques expressions inexactes, enseignait expressément la divinité de l'Esprit-Saint (1). Nous avons vu plus haut qu'il le fait dériver du Père et du Fils, ou du Père par le Fils, bien qu'il n'ait pas encore de terme spécial pour marquer le mode de cette procession (2).

II

Le Logos

Au début de son Commentaire sur saint Jean, Origène s'élève avec force contre la sottise et la manie de ceux qui ont continuellement à la bouche ce nom de Logos, comme si le Christ n'en avait point d'autre. Le Sauveur est appelé dans l'Écriture, vérité et lumière du monde, vie et résurrection, voie et porte, bon pasteur et roi, vraie vigne et pain de vie. Il est le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, l'agneau de Dieu, le serviteur de Jéhovah, notre avocat et notre propitiateur, la puissance et la sagesse de Dieu, notre sanctification et notre rédemption, le pontife de la nouvelle alliance, le lion de Juda, la pierre angulaire. Les prophètes le nomment encore Jacob et Israël, David et rejeton de Jessé, etc. Pourquoi, de ces innombrables appellations, s'attacher exclusivement à celle de Logos ?

Abus du terme de Logos chez les gnostiques (3).

Le Verbe qui était dans le principe auprès de Dieu, le Dieu-Verbe, n'est qu'un des noms du Sauveur. Encore

1. *De Spir. sancto*, XXIX, n° 73 (XXXII, 204).
2. Rufin a bien le mot *procedit* (*In Rom.*, VII, 1 ; *Periarchon*, I, II, 13) et, en parlant du Père, *profert* (*Periarchon*, II, II, 1); mais nous ignorons quel était le terme grec correspondant.
3. *In Joan.*, I, 23 (XIV, 65).

ce nom ne vient-il pas directement de lui, mais de Jean. On ne peut donc que désapprouver ceux qui négligent ou dédaignent tous les autres titres, affectant de ne pas les comprendre, pour se servir uniquement de celui-là, comme s'il était la clarté même. Ils répètent à satiété ce texte : « Mon cœur a proféré une bonne parole », s'imaginant que le Fils de Dieu est une réunion de syllabes prononcées par le Père. Si on les force à se déclarer, ils ne lui donnent donc pas d'*hypostase;* et ils sont impuissants à expliquer en quoi consiste son *essence,* je ne dis pas individuelle, je dis essence en général (1). Il est en effet absolument impossible de concevoir que la parole qu'on profère extérieurement puisse être un fils. Il faut donc qu'ils nous expliquent comment le Dieu-Verbe est un Verbe vivant, soit indistinct du Père — auquel cas il ne serait ni subsistant ni Fils — soit distinct du Père et subsistant (2). La vraie méthode à suivre pour ce nom de Verbe, comme pour tous les autres noms du Christ, est d'en rechercher attentivement le sens et d'en établir la signification par des arguments convenables. Mais

1. Οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ, εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδόασιν, οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμὲν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως ποτὲ οὐσίαν. Le mot ὑπόστασις a ici son sens ordinaire de *réalité* et οὐσία celui d'*essence.* Tout ce qui existe est une réalité et a une essence. Mais les gnostiques, se représentant le Logos comme la parole extérieure que nous prononçons, ôtent au Verbe toute *réalité* (ὑπόστασις), puisqu'une parole une fois proférée n'est plus rien; et ils ne peuvent pas dire en quoi consiste son essence (personnelle ou non personnelle) parce que le néant n'a pas d'essence.

2. Λόγον γὰρ ἀπαγγελλόμενον υἱὸν εἶναι νοῆσαι καὶ τῷ τυχόντι ἐστὶν ἀμήχανον· καὶ λόγον τοιοῦτον καθ'αὑτὸν ζῶντα καὶ ἤτοι οὐ κεχωρισμένον τοῦ Πατρὸς καὶ κατὰ τοῦτο τῷ μὴ ὑφεστάναι οὐδὲ υἱὸν τυγχάνοντα ἢ καὶ κεχωρισμένον καὶ οὐσιωμένον ἀπαγγελλέτωσαν ἡμῖν Θεὸν Λόγον. Migne omet καθ' αὑτόν qui est essentiel, puisqu'il désigne la vie *personnelle* du Verbe.

quel n'est pas l'arbitraire de ceux qui demandent pourquoi le Christ est la porte, ou la voie, ou la vigne, et qui se trouvent satisfaits, sans interroger davantage, dès qu'ils voient écrit le nom de Logos !

Origène somme les gnostiques de lui dire comment une parole morte peut être un Verbe vivant. S'ils identifient le Logos au Père et lui enlèvent ainsi sa personnalité, il n'est plus ni subsistant ni Fils ; s'ils le distinguent du Père, il leur est impossible d'expliquer en quoi il consiste, car la parole extérieure, une fois proférée, n'est plus rien de réel.

Nous ne suivrons pas Origène dans ses développements, quelque intéressants qu'ils puissent être. Nous préférons nous en tenir à l'exégèse de ces trois propositions : « Dans le principe était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. »

Le Verbe était dans le Principe.

Ces mots : « Le Verbe était dans le Principe » ne signifieraient-ils pas aussi que tout fut formé selon la Sagesse et selon les types intellectuels existant en Dieu ? De même qu'un navire ou un édifice faits selon les plans de l'architecte ou du constructeur, ont pour principe les formes et les idées qui sont dans l'esprit de l'ouvrier, ainsi, je pense, tout a été fait selon les idées des êtres possibles élaborées d'avance par Dieu dans la Sagesse : « Car c'est dans la Sagesse que Dieu a fait toutes choses. » Dieu ayant donc produit, pour ainsi dire, la Sagesse vivante, lui laisse le soin, j'imagine, de départir aux êtres et à la matière, d'après les types qui étaient en elle, la figure et les caractères spécifiques (1).

1. *In Joan.*, I, 22 (XIV, 36-37).

N'omettons pas d'ajouter (1) que le Verbe est la Sagesse de Dieu et qu'il en porte à bon droit le nom. Or, cette Sagesse ne consiste pas (οὐ τὴν ὑπόστασιν ἔχει) dans les simples représentations (φαντασίαις) de Dieu, Père de toutes choses, à la manière des images intellectuelles de l'homme. Mais si quelqu'un est capable de se représenter une hypostase incorporelle, vivante et pour ainsi dire animée, embrassant les idées de tous les êtres, celui-là saura ce que c'est que la Sagesse de Dieu antérieure à toute créature (2), selon ces paroles qu'elle dit d'elle-même : « Le Seigneur me produisit principe de ses voies, pour ses œuvres. » C'est grâce à la production de la Sagesse que toute créature peut exister ; il n'en est aucune, en effet, qui ne participe de la Sagesse, puisque l'Écriture dit par la bouche du prophète David : « Dieu a créé toutes choses dans la Sagesse. »

Si la femme n'eût pas été séduite (3), si Adam n'avait pas prévariqué, si l'homme n'avait pas perdu l'immortalité à laquelle il était destiné, le Sauveur ne serait pas descendu dans la poussière du tombeau ; le péché n'existant pas, il n'aurait pas eu à mourir pour l'amour de nous. Par suite, il ne serait pas le Premier-né d'entre les morts...

Peut-être le nom de Sagesse lui resterait-il seul, ou encore celui de Verbe, ou même celui de Vie, certainement celui de Vérité ; mais il n'aurait pas les titres qu'il reçoit à cause de nous.

1. *In Joan.*, I, 39 (XIV, 89).

2. Εἰ δέ τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν Σοφίαν τοῦ Θεοῦ καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν · Ὁ Θεὸς ἔκτισέ με κτλ.

3. *In Joan.*, I, 22 (XIV, 57).

Quelques courtes remarques aideront à débrouiller l'écheveau de ces spéculations subtiles :

1. Pour Origène, le *Principe* dont parle saint Jean est la cause exemplaire des choses, autrement dit la Sagesse de Dieu. En effet, au témoignage de l'Écriture, la Sagesse est Principe (Prov., VIII, 22), et les écrivains sacrés disent indifféremment que Dieu créa toutes choses dans le Principe (Gen., I, 1 : ἐν ἀρχῇ) ou dans la Sagesse (Ps. CIII, 24).

2. Le Verbe, lui aussi, est Principe et Sagesse à divers points de vue. « Il est démiurge, comme Principe, en tant que Sagesse (1). » Car on peut considérer le Verbe sous différentes formalités (ἐπίνοιαι), les unes absolues et tenant à son essence même, les autres relatives et dérivant de ses rapports avec les créatures (2). Il n'y a donc rien d'absurde à dire que le Verbe était dans le Principe ou dans la Sagesse, quoiqu'il soit lui-même Sagesse et Principe.

3. Ces formalités sont plus ou moins intimes et l'on distingue entre elles une sorte de gradation. La première de toutes est la Sagesse et elle précède logiquement, au gré d'Origène, toutes les autres notions, même celle de Verbe (3). Elle appartient essentiellement au Fils et est indépendante de l'existence des créatures ; ce qu'Origène affirme également pour la notion de Vérité et, avec moins d'assurance, pour la notion de Verbe et celle de Vie.

4. La Sagesse de Dieu, lorsqu'elle désigne le Fils, n'est pas l'ensemble des représentations divines, ni l'exemplaire divin des êtres créés ; elle est quelque chose de *subsistant* et voilà pourquoi l'on peut dire sans tautologie que la Sagesse était dans la Sagesse et le Principe dans le Principe. Le Verbe d'Origène n'est donc pas le κόσμος νοητός

1. *In Joan.*, I, 22 (XIV, 56) : Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθὸ σοφία ἐστίν.

2. Sur ces ἐπίνοιαι, voir *In Joan.*, I, 11 (XIV, 40) ; I, 40 ; II, 6 ; II, 26 ; XX, 24, etc.

3. *In Joan.*, II, 6 (XIV, 133) : Τί λεκτέον περὶ τῆς προεπινοουμένης τοῦ λόγου σοφίας.

de Philon et de Platon : c'est un être personnel, une hypostase (1).

Le Verbe est en Dieu sans distinction de temps.

Dieu, ayant engendré son Fils, n'a pas cessé de l'engendrer après sa naissance, mais il l'engendre toujours... Qu'est-ce que le Sauveur ? Le rayonnement de la gloire du Père. Mais le rayonnement une fois produit ne cesse pas de se produire. Tant que subsiste la source lumineuse, le rayonnement continue. Ainsi en est-il du Fils par rapport au Père. Notre Sauveur est la Sagesse de Dieu : or la Sagesse est le rayonnement de la lumière éternelle (2).

Rien (3) ne déclare mieux la dignité du Fils que ces paroles : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » Ainsi lui parle Dieu dont l'aujourd'hui dure toujours. Car il n'y a pas de soir en Dieu ni, je pense, de matin, mais une durée qui embrasse, pour ainsi dire, toute sa

1. Comparer au texte traduit ci-dessus la définition du Fils dans le *Periarchon*, I, II, 2 (sapientia substantialiter subsistens) et la condamnation des *idées* platoniciennes (*Periarchon*, II, III, 6), où l'on peut cependant soupçonner la main de Rufin. Une fois, le langage d'Origène, au sujet du κόσμος νοητός, rappelle celui de Platon, *In Joan.*, XIX, 5 (XIV, 558), mais ailleurs le κόσμος νοητός est simplement le monde des intelligences, *In Joan.*, I, 24 (XIV, 68).

2. *In Jerem.*, *hom.* IX, 4 (XIII, 357) : Ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν... Ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. La traduction de saint Jérôme n'est pas heureuse : « Quotiescumque ortum fuerit lumen, ex quo splendor oritur, toties oritur et splendor ejus. » Il faudrait rendre γεννᾶν par *gignere* ou *generare* et mettre *quamdiu tamdiu* au lieu de *quotiescumque toties*. Il ne s'agit pas d'une série d'actes successifs, mais d'un acte immanent qui dure éternellement.

3. *In Joan.*, I, 32 (XIV, 77).

vie improduite et éternelle. Voilà l'aujourd'hui dans lequel est engendré le Fils : aussi sa génération n'a pas plus de commencement que le jour même où elle se produit.

Le Verbe était Dieu (1).

Saint Jean met ou omet l'article défini devant les mots Dieu et Verbe avec une précision admirable et non pas en homme étranger aux finesses de la langue grecque. Il le met lorsque Dieu désigne le principe inengendré de toutes choses; il l'omet quand il s'agit du Verbe. Et, comme dans ces passages « Dieu » et « le Dieu » diffèrent, peut-être y a-t-il la même différence entre « Logos » et « le Logos. » Le Dieu souverain est « le Dieu » et non simplement « Dieu » ; ainsi la source commune des raisons individuelles est « le Logos » (la Raison par excellence), car les raisons individuelles n'ont qu'un droit emprunté à cette appellation. C'est de la sorte qu'on peut résoudre la difficulté dont plusieurs sont émus. Sous prétexte de piété et par crainte de paraître admettre deux Dieux, on se jette dans des opinions fausses et impies : ou bien on nie la distinction entre la personne du Fils et celle du Père, et l'on soutient que le Fils n'est Dieu que de nom ; ou bien on nie la divinité du Fils pour lui reconnaître une personnalité et un caractère individuel étrangers au Père (2). Il faut leur répondre que le

1. *In Joan.*, II, 2 (XIV, 108-109).

2. Ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα Υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ Πατρὸς, ὁμολογοῦντας Θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς Υἱὸν προσαγορευόμενον · ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ Υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ Πατρός. Les mots ἡ οὐσία κατὰ περιγραφήν « l'essence circonscrite par l'individualité » désignent la personnalité ou

Dieu par lui-même (αὐτόθεος) est « le Dieu » avec l'article ; c'est pourquoi le Sauveur adresse à son Père cette prière : « Afin qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu. » Tout ce qui n'est pas le Dieu par lui-même (αὐτόθεος), étant Dieu par communication de la divinité, n'est pas « le Dieu », mais plus exactement « Dieu. »

Cette distinction entre *Dieu* et *le Dieu* est assurément malheureuse, et saint Jean Chrysostome la critique à bon droit. Origène, qui la tenait de Philon, ne s'y astreint pas toujours. Il dit indifféremment « *Dieu-Verbe* » ou « *le Dieu-Verbe* » ou « *le Verbe-Dieu* » pour désigner la seconde Personne, à laquelle, comme nous l'avons dit plus haut, il donne sans cesse des attributs divins.

Le Père a, par rapport au Fils, une priorité d'origine, en tant que le Fils reçoit de lui sa substance, mais aucune priorité de temps, pas même ce genre de priorité que la raison perçoit entre le Créateur et une créature éternelle, en admettant qu'elle soit possible. En effet, le Père et le Fils sont deux termes corrélatifs dont l'un ne peut se concevoir sans l'autre et qui existent en vertu d'une même nécessité intrinsèque. Par conséquent, la génération du Fils ne ressemble point à la génération humaine.

l'essence *en tant qu'individuelle*; ἰδιότης est ce que quelqu'un a de propre, ce qui le distingue des autres et par conséquent, en définitive, la personnalité. Des deux hérésies combattues par Origène, l'une nie la personnalité du Fils (ἰδιότης) et sa distinction personnelle du Père (ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ Πατρός) tout en confessant sa divinité et en retenant l'appellation de Fils (τὸν μέχρι ὀνόματος παρ'αὐτοῖς Υἱόν) qui ne peut exprimer rien de réel puisque le Fils doit se confondre avec le Père; l'autre nie la divinité du Fils (θεότης), en admettant sa personnalité qui, dès lors, doit être étrangère au Père (ἑτέραν τοῦ Πατρὸς). Notez la fermeté et les nuances délicates de ce langage théologique.

Manière dont le Fils procède (1).

Il faut plutôt concevoir que le Père engendre le Fils, image invisible d'une nature invisible, comme la volonté procède de l'intelligence sans la diviser et sans se séparer d'elle. Car le Fils est le Verbe et il n'y a donc rien en lui de sensible : il est la Sagesse, mais la Sagesse n'a rien de corporel ; il est la Lumière éclairant tout homme qui vient en ce monde, mais sans rien de commun avec la lumière du soleil. Notre Sauveur est l'image invisible de Dieu le Père : vérité par rapport à Dieu, image par rapport à nous, il nous révèle le Père que nul ne connaît si ce n'est le Fils et ceux à qui le Fils veut bien le révéler.

Il résulte de là que le Verbe de Dieu ne ressemble pas à notre verbe, au produit de notre intelligence. « Aucun verbe créé n'est vivant, aucun n'est Dieu (2). » Origène n'ignore pas la distinction philosophique entre le verbe intérieur (ἐνδιάθετος) et le verbe extérieur (προφορικός), mais il évite de l'appliquer au Verbe divin parce qu'elle ne pourrait qu'engendrer une équivoque, notre parole intérieure n'étant

1. *Periarchon*, I, II, 6 (XI, 135), traduction de Rufin. Pour la comparaison, cf. *ibid.*, IV, 28 (Verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat a mente) ; fragment cité par S. Pamphile (*P. G.*, XIV, 183 : Natura et non adoptione Filius est ; natus autem ex ipsa Patris mente, sicut voluntas ex mente) ; fragment cité par Justinien, *Epist. ad Menam* (*P. G.*, LXXXVI, 481) : Ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς. Mais ce dernier texte est suspect. Cette manière dont le Fils procèderait, d'après Origène, est plutôt celle que nous concevons pour le Saint-Esprit. Origène est-il influencé ici par son maître Clément qui appelle le Fils ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν θέλημα ; ou bien par cet hébraïsme de S. Paul : ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col., I, 13) ?

2. *In Jerem.*, *hom.* VIII, 1 (XIII, 300) : Οὐδενὸς γὰρ ὁ λόγος ζῶν, οὐδενὸς ὁ λόγος θεός.

pas subsistante et notre parole extérieure ne restant point en nous. Or le Logos doit être subsistant et personnel, et cependant demeurer en Dieu ; sans cela il ne serait pas Fils de Dieu par nature.

Personnalité substantielle du Logos (1).

Si le Père est père d'un être personnel et substantiel, et s'il est appelé ici Père de la Gloire (ὁ Πατὴρ τῆς δόξης), il est évident que la Gloire doit être quelque chose de personnel et de substantiel. Ne serait-ce pas notre Sauveur qui est la Gloire, comme il est le Verbe, la Sagesse, la Vérité, la Justice? Si donc il est écrit que la Gloire de Dieu est apparue, il ne faut pas entendre autre chose sinon que le Fils de Dieu est apparu.

On le voit, si le Logos d'Origène emprunte certains traits à la philosophie profane, il est calqué sur celui de Jean. Il en diffère en ce qu'il est plutôt la raison que la parole, l'intelligence que l'acte de l'entendement ; mais c'est une raison, une intelligence *personnelle* et cela ne permet pas de l'assimiler au Logos de Philon ou de Platon. L'influence de Platon est sensible dans des expressions comme « essence des essences et idée des idées » (2), mais elles sont aussitôt corrigées par des épithètes tirées de saint Jean ou de saint Paul : « Monogène, principe, premier-né de toute créature. » On reconnaît Philon dans la comparaison du Verbe au plan de l'artiste, à la manne blanche et légère comme les grains de coriandre, ainsi que dans la théorie du Logos à la fois

1. *Comment. de Eph.*, I, 17, dans *Journal of Theolog. Studies*, III (1902), p. 398 : Ὁ Πατὴρ ὑποκειμένου καὶ οὐσιώδους ἐστὶ πατήρ. On pourrait lire ὁ πατήρ : le père en général est par définition père d'un individu, d'un être substantiel. Il s'ensuit que le Fils est nécessairement une personne.

2. *Contra Cels.*, VI, 64 (XI, 1396) : Οὐσία οὐσιῶν καὶ ἰδέα ἰδεῶν.

image et exemplaire, image de Dieu et archétype de l'homme, lequel devient de la sorte l'image d'une image. On découvrirait aussi sans doute des analogies avec le Logos des stoïciens, par exemple la locution λόγοι σπερματικοί (1). Mais, en général, Origène suit pas à pas l'auteur du quatrième évangile et il n'aurait pas trouvé hors des sphères chrétiennes une formule comme celle-ci : « Le Fils de Dieu est la Sagesse de Dieu substantiellement subsistante (2). » Il s'en rapproche surtout par une parfaite communication d'idiomes entre les deux natures du Christ, communication qui présuppose évidemment l'identité de la personne. C'est ainsi qu'il parle non seulement du Logos devenu l'homme Jésus, mais de la chair du Logos, de la résurrection du Logos. Il est difficile d'exiger, pour la relation entre les deux natures, une formule plus rigoureusement exacte que la suivante : « Si le Verbe-Dieu immortel, en prenant un corps mortel et une âme humaine, paraît à Celse changé et transformé, qu'il sache que le Verbe, demeurant Verbe essentiellement, ne souffre rien de ce que souffre le corps ou l'âme (3). »

1. Cf. Siegfried, *Philo von Alexandria*, etc., Iéna, 1875, p. 351 seq. : A. Aall, *Geschichte der Logosidee*, Leipzig, 1899, p. 427 seq. Mais ces ouvrages sont trop systématiques. On peut d'ailleurs douter que leurs auteurs aient d'Origène une connaissance de première main. Redepenning (*Origenes*, t. II, p. 299) est d'une critique plus sûre.

2. *Periarchon*, I, II, 2 (XI, 130) : « Unigenitum Filium Dei sapientiam ejus esse substantialiter subsistentem. »

3. *Contra Cels.*, IV, 15 (XI, 1048) : Εἰ δὲ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος Θεὸς Λόγος δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι · μανθανέτω, ὅτι ὁ Λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων Λόγος, οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή. La distinction des natures ne peut pas être plus clairement exprimée. Le Dieu-Verbe éternel restant ce qu'il était, et sans aucun changement de sa part, prend un corps mortel et une âme humaine capables de souffrir. La communication des idiomes qui s'établit entre les deux natures montre que l'union n'est pas accidentelle, mais a pour résultat la constitution d'une personne unique.

III

La Hiérarchie des Personnes

On a souvent accusé Origène de nier ou de compromettre par ses théories l'égalité des Personnes divines, et nous ne disconvenons pas qu'il n'y ait, dans ses œuvres, parmi beaucoup de passages d'une doctrine correcte, quelques textes difficiles qui veulent être interprétés avec indulgence. Nous croyons cependant que la plupart des griefs portent à faux ou reposent sur un malentendu.

Il aurait dit que le Fils ne voit pas le Père, ni le Saint-Esprit le Fils (1). Il le dit en effet, mais il l'entend, comme le contexte semble clairement le montrer, d'une vision corporelle (2). S'agirait-il d'une vision intellectuelle, il sait et il répète souvent que le Fils et le Saint-Esprit connaissent le Père et sont même les seuls à le connaître (3).

Il ne résiste pas à la tentation de trouver le mystère de la Trinité dans les deux séraphins d'Isaïe qui entouraient Jéhovah en criant : « Saint, saint, saint est le Seigneur ! » L'application allégorique peut être arbitraire, mais elle n'a

1. S. Épiphane, *Hæres.*, LXIV, 4 (*P. G.*, XLI, 1076 : Ὅτι ὁ Υἱὸς ὁ μονογενὴς ὁρᾶν τὸν Πατέρα οὐ δύναται) ; *Ancorat.*, 63 ; *Ad Joan. Hieros. epist.*, 2 ; S. Jérôme, *Ad Avitum*, *epist.* CXXIV, 2 (*P. L.*, XXII, 1060 : Deum Patrem per naturam invisibilem, etiam a Filio non videri) ; *Ad Pammach.*, *epist.* LXIII, 3 (anciennes édit. ; ne se trouve pas dans Migne).

2. *Periarchon*, I, I, 8 ; II, IV, 3 ; Rufin, *Apol.*, I, 17-19.

3. Le Fils n'ignore rien de ce que sait le Père, parce qu'il est la Sagesse, la Vérité par essence (*In Joan.*, I, 27), parce qu'il est témoin oculaire de ce qui se passe dans le Père (*In Joan.*, XX, 7 : Αὐτόπτης τῶν ἐν τῷ Πατρί). Pareillement l'Esprit du Père et du Fils ne peut rien ignorer de ce qui est dans le Père ou dans le Fils (*Periarchon*, I, III, 4).

rien d'hétérodoxe (1). Partout où figure le nombre trois, les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles aimaient à voir un symbole de la Trinité.

Deux accusations, recueillies par saint Épiphane, sont si extraordinaires, si opposées à la doctrine constante d'Origène, si contradictoires en elles-mêmes, que nous ne savons où l'illustre évêque de Salamine a pu les puiser ; et, comme elles arrivent dénuées de preuves, il n'est pas plus possible de les réfuter que de les soutenir : Le Fils serait de la substance du Père et pourtant créé. Il serait Fils par grâce et non par nature (2). Non moins surprenante est une proposition que saint Jérôme lui attribue, ou, plutôt, qu'il déduit de ses paroles : « Le Fils, image du Père invisible, comparé au Père n'est pas la vérité ; par rapport à nous, qui sommes incapables de recevoir la vérité du Père, il est comme l'image de la vérité. » Mais l'erreur ainsi formulée paraissant encore trop inoffensive aux ennemis d'Origène, ils lui donnèrent ce tour paradoxal : Par rapport à nous, le Fils de Dieu est vérité ; par rapport au Père, il est mensonge. Et c'est sous cette forme, dont l'extravagance se réfute elle-même, qu'elle est enregistrée par saint Augustin.

Le problème se pose ainsi : Saint Pamphile, qui avait fait

1. *In Is.*, *hom.* I, 2 ; *Periarchon*, I, III, 3 ; IV, 27 (texte grec dans Justinien, *Epist. ad Menam*). On sait combien cette interprétation déplaisait à S. Jérôme ; il la trouvait non seulement absurde, mais impie et blasphématoire (Cf. *Ad Pammach. et Ocean.*, *epist.* LXXXIV, 3 ; *Comment. in Isaiam*, etc.) Elle le serait en effet si elle était littérale ; mais tous les Pères ont des applications allégoriques de ce genre.

2. *Hæres.*, LXIV, 4 (XLI, 1076) : Ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς τοῦτον εἰσηγεῖται, κτιστὸν δὲ ἅμα. Βούλεται ὡς κατὰ χάριν τὸν Υἱὸν αὐτὸν καλεῖσθαι λέγειν. Le premier grief nous semble totalement incompréhensible. Qu'est-ce qu'un être créé de la substance même de Dieu ? Aucun texte d'Origène ne motive une aussi extraordinaire assertion, à moins de prendre κτιστός au sens de « procédant », mais alors il ne faut plus parler de création. L'autre grief est démenti par une foule de textes formels. Qu'il nous suffise de citer : Μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει Υἱοῦ τυγχάνοντος (*In Joan.*, II, 6, voir ci-après).

des écrits d'Origène une longue et minutieuse étude, le déclare parfaitement orthodoxe sur le sujet de la Trinité. Saint Athanase confirme ce jugement et cite deux passages qui semblent ne laisser aucun doute. Quand les ariens cherchèrent à exploiter le nom du grand Alexandrin, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze leur montrèrent qu'ils le comprenaient mal. Telle était aussi la pensée de Didyme qui interprétait en bonne part les phrases ambiguës du Periarchon. Or l'orthodoxie de Didyme, dont saint Jérôme avait traduit en latin le traité du Saint-Esprit, n'a jamais été suspecte sur le dogme de la Trinité. Enfin un apologiste anonyme fait remarquer avec sagacité que les phrases incriminées d'Origène visent les hérésies de son temps, et qu'il faut, pour bien les entendre, se mettre au point de vue du controversiste. Qui a raison, des défenseurs ou des adversaires? C'est ce qu'une étude d'ensemble, sans préjugé ni parti pris, peut seule décider.

Nul n'aurait sans doute, à cet égard, la moindre hésitation sans les textes qui paraissent établir entre les Personnes divines une certaine subordination. Toute la question est de savoir s'il s'agit d'une subordination des substances ou d'une simple hiérarchie des Personnes, telle que l'admettent les Pères les plus circonspects dans leur doctrine et leur langage. Nous allons mettre sous les yeux du lecteur un passage très difficile à tous les points de vue. Origène vient de dire que la particule διά n'exprime pas la cause principale.

Subordination du Fils au Père, du Saint-Esprit au Fils (1).

Si tout a été produit *par le moyen* du Verbe (διά), ce n'est pas *par* le Verbe (ὑπό), mais par quelqu'un de plus

1. *In Joan.*, II, 6 (XIV, 125-129). Pour rendre le texte de Migne intelligible, il faut faire les corrections suivantes : col. 128, l. 2, καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτὸν εἶναι, lire αὐτό (Preuschen);

grand et de meilleur que lui, c'est-à-dire, sans aucun doute, par le Père. Tout ayant été produit de la sorte, voyons si l'Esprit-Saint lui-même a été produit par le moyen du Verbe (διά). Quiconque admet que le Saint-Esprit est produit (γενητόν), en présence de ces mots : « Tout a été produit par le Verbe (διά) », devra nécessairement conclure que le Saint-Esprit a été, lui aussi, produit par (διά) le Verbe, lequel est donc antérieur. Si l'on nie, au contraire, que le Saint-Esprit ait été produit par (διά) le Verbe, il faudra l'appeler improduit (ἀγέννητον) pour sauvegarder la vérité de l'Évangile. Outre ces deux opinions, dont l'une affirme que le Saint-Esprit a été produit par le Verbe et l'autre qu'il est improduit, une troisième pourra soutenir que le Saint-Esprit n'a pas d'essence propre [c'est-à-dire de personnalité : οὐσία ἰδία] autre que celle du Père et du Fils, ajoutant peut-être, à condition de distinguer le Fils du Père, que le Saint-Esprit est la même chose que le Père ; car, de l'aveu de tous, ces paroles de saint Jean distinguent le Saint-Esprit du Fils : « Si quelqu'un parle contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné ; mais s'il blasphème contre le Saint-Esprit, il ne recevra de pardon ni dans ce monde, ni dans l'autre. »

Pour nous qui confessons trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qui croyons que rien n'est improduit (ἀγέννητον) en dehors du Père, nous disons, conformément à la piété et à la vérité, que, tout ayant

l. 8, τὸ αὐτὸ αὐτῷ τυγχάνειν, lire αὐτό (Wendland), au lieu de αὐτῷ ; col. 129, l. 1, καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρός, Preuschen conjecture qu'il faut ajouter πρῶτον avant πάντων ; l. 2, τοῦ μὴ καὶ αὐτοῦιον χρηματίζειν, lire αὐτὸ υἱόν (et non pas τὸν υἱόν comme Migne dans les exemplaires plus récents) ; col. 128, l. 4, καὶ τὸν υἱόν. Ἀλλὰ τάχα, lire τὸν υἱόν · ἀλλὰ τάχα. Tenir compte des autres corrections indiquées ci-dessous.

été produit par le Verbe (διά), le Saint-Esprit est le plus digne et le premier en rang de tous les êtres produits par le Père (ὑπό) par le moyen du Christ (διά) (1). Et peut-être est-ce la raison pour laquelle il ne s'appelle pas Fils de Dieu, le Monogène étant originairement seul Fils par nature et le Saint-Esprit en ayant besoin, ce semble, comme de celui qui lui communique l'hypostase, et non seulement l'être, mais la sagesse, l'intelligence, la justice, enfin tous les attributs qu'il doit posséder pour participer à la nature du Christ (2). A mon sens, le Saint-Esprit départit, pour ainsi dire, la matière des grâces divines à ceux qu'on nomme saints parce qu'ils participent de ses perfections. Cette masse (ὕλη) des grâces qui dérive du Père (ἀπό) est administrée par le Christ (ὑπό) et tient de la nature (κατά) du Saint-Esprit.

On ne cherchera pas, évidemment, dans cette page surprenante, une preuve de la consubstantialité des Personnes

1. Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱόν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ Πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ Λόγου γενομένων τὸ ἅγιον Πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει (πρῶτον πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων. On s'attendrait certainement à la leçon ἀγένητον, ici comme plus haut. En effet, ce mot est plusieurs fois opposé à γενητόν et Origène argumente d'après le principe connu : Ἓν τὸ ἀγένητον ὁ Πατήρ. Cependant les manuscrits lisent ἀγέννητον et cette leçon est acceptée de tous les éditeurs. Si elle est vraiment d'Origène, il faut dire que toute distinction entre ἀγένητος et ἀγέννητος était effacée dans l'usage. — Le nom de *Christ* ne doit pas surprendre ; les Pères, à la suite de saint Paul, appellent souvent ainsi le Verbe avant l'incarnation.

2. Καὶ τάχα αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ μὴ καὶ αὐτὸ υἱὸν χρηματίζειν τοῦ Θεοῦ, μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει Υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος, οὗ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον Πνεῦμα διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι, κτλ.

divines; mais on se demande si elle est en opposition irréductible avec les nombreux passages où l'égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit est clairement enseignée.

Avant d'exposer sa propre pensée, Origène indique trois opinions fausses ou incomplètes. Les uns veulent que le Saint-Esprit soit produit (γεννητόν); il leur faut nécessairement admettre qu'il est produit par (διά) le Verbe, car, selon saint Jean, tout ce qui est produit est produit par le Verbe. Ceux qui nient cette conséquence doivent admettre qu'il est improduit (1). D'autres enfin, d'accord avec les précédents, disent qu'il est improduit, mais refusent de lui reconnaître la personnalité (οὐσία ἰδία). Alors, de deux choses l'une : ou ils soutiennent l'identité des trois Personnes ; ou bien, s'ils distinguent le Fils du Père, ils identifient le Saint-Esprit avec ce dernier, car le langage de l'Écriture ne permet guère de confondre le Fils avec le Saint-Esprit.

Origène, lui, souscrit au principe que rien n'est *improduit* (2) en dehors du Père; et sachant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois hypostases distinctes, il croit devoir en conclure, pour justifier le texte de saint Jean, que le Saint-Esprit est *produit* par le Père (ὑπό) par l'intermédiaire du Fils (διά). Mais il ne l'est pas à la manière des créatures, bien qu'on puisse comprendre, par analogie, la production du Saint-Esprit et la production des créatures sous le même concept et le même nom. Procédant du Père et du Fils, comme le Fils procède du Père, pourquoi ne peut-il pas s'appeler Fils ? Parce que le Fils, *Monogène* par nature, exclut toute autre filiation naturelle en Dieu. En outre, le Saint-Esprit ayant besoin du Fils pour recevoir la nature divine, ou, comme parle Origène avec un grand nombre d'anciens, étant du Père (ὑπό) par le Fils (διά), s'il était Fils

1. On attendrait ἀγένητον, mais les manuscrits portent ἀγέννητον.

2. Ici encore on attendrait ἀγένητον, au lieu de ἀγέννητον, leçon des manuscrits.

lui-même il aurait le Fils pour Père, ce qui est tout à fait inouï dans la tradition ecclésiastique. Le hardi théologien pourrait ajouter ici quelques distinctions qu'il n'ignore pas puisqu'il s'en sert ailleurs. Comme principe, origine et source de la divinité, le Père seul est *improduit* selon l'antique adage : Ἓν τὸ ἀγέννητον ὁ Πατήρ. En ce sens, le Fils est un Dieu produit (γεννητός) et le Saint-Esprit aussi. Mais le Saint-Esprit, comme le Fils, est improduit (ἀγέννητος) si, au lieu de regarder les processions divines, nous considérons les choses sujettes au devenir, ce qu'exprime plus proprement le verbe grec γίγνεσθαι.

Le Fils seul est engendré (γεννητός), tandis que le Père et le Saint-Esprit ont cela de commun qu'ils sont ἀγέννητοι, mais pour des raisons diverses : le Père parce qu'étant le premier principe il ne saurait avoir de principe générateur ; le Saint-Esprit, parce qu'il ne procède point par voie de génération.

Pour apprécier équitablement ou seulement pour comprendre la théologie trinitaire des trois premiers siècles, il faut se souvenir qu'avant le Concile de Nicée et même longtemps après on entendait généralement de la nature divine du Christ les trois textes suivants : « Le Seigneur me produisit, principe de ses voies, pour ses œuvres (1). — La loi fut établie par les anges, par la main du Médiateur (2). — Le Père est plus grand que moi (3). » Ces textes et quelques autres semblables favorisaient une conception hiérarchique de la Trinité qui nous étonne et nous scandalise presque aujourd'hui, mais que les anciens docteurs de l'Église trouvaient très utile au point de vue apologétique, pour fermer la bouche aux Juifs et aux païens; et même au point de vue

1. *Prov.*, VIII, 22: Ὁ Κύριος ἔκτισέ με. Le verbe hébreu signifie « produire » et par extension « posséder ». C'est pourquoi la Vulgate traduit : *Possedit me*, et les autres versions grecques : Ἐκτήσατό με.

2. *Gal.*, III, 19 : Ἐν χειρὶ μεσίτου.

3. Joan., XIV, 28 : Μείζων μού ἐστιν.

dogmatique, pour concilier la pluralité des Personnes avec l'unité de l'être divin. On pourrait être tenté de croire que les spéculations au sujet de la Trinité influèrent d'abord sur l'exégèse de ces passages dont elles auraient à leur tour subi l'influence ; mais il faut remarquer que l'exégèse primitive survécut aux spéculations, même à l'époque où les ariens abusaient de ces textes pour établir l'inégalité des Personnes, entendant *produire* au sens de *créer*, *Médiateur* au sens de *substance intermédiaire*, et expliquant la *priorité* du Père d'une *supériorité* de nature : tant elle avait de fortes racines dans la pensée chrétienne.

On ne saurait faire un crime à Origène de suivre l'exégèse commune et d'appliquer au Verbe, Sagesse incréée, le Κύριος ἔκτισέ με des *Proverbes*. Le mot grec κτίζειν, en effet, ne répond pas à notre mot « créer » ; il est beaucoup plus indéterminé et peut se dire d'une production quelconque : la création du monde, au verset premier de la Genèse, est exprimée dans les Septante par le verbe ποιεῖν et non point par κτίζειν. Si Origène emploie κτίζειν pour désigner la procession du Fils, sur l'autorité présumée de l'Écriture, il n'ose en faire autant pour la procession du Saint-Esprit, parce qu'à cet égard l'Écriture est muette (1). On n'a pas prouvé qu'il ait jamais appelé le Fils ou le Saint-Esprit κτίσμα, ποίημα, ou qu'il les ait qualifiés de κτιστός, ποιητός, termes en usage dans l'école d'Alexandrie avant et après lui. Saint Épiphane lui reproche bien d'avoir dit que le Fils est produit (κτιστός) de la substance même de Dieu, mais il ne cite à l'appui qu'un texte où le Verbe est appelé Θεὸς γενητός, locution orthodoxe, comme saint Épiphane en convient lui-même (2). Les formules incriminées se trouve-

1. *Periarchon*, I, III, 3 (XI, 148) : « Usque ad præsens nullum sermonem in scriptis sanctis invenire potuimus per quem Spiritus sanctus factura vel creatura diceretur, *ne eo quidem modo quo de Sapientia referre Salomonem* (Prov., VIII, 22) *supra educimus.* »

2. *Hæres.*, LXIV, 5-8 (XLI, 1080-1084). La plus grande confusion règne dans ce passage, comme du reste dans tout le chapitre.

raient-elles dans Origène, il serait juste de le faire bénéficier des circonstances atténuantes, ou même de l'ordonnance de non-lieu prononcée par saint Athanase en faveur de ses coaccusés dont la culpabilité matérielle est établie.

La question du Médiateur est beaucoup plus simple. En bonne exégèse, le Médiateur qui, selon l'épître aux Galates, apporta la Loi aux Hébreux désigne Moïse et non le Fils de Dieu; mais beaucoup de commentateurs y ont vu le Verbe s'essayant par avance à l'incarnation, sans doute parce qu'ailleurs ce titre de Médiateur est décerné au Christ. Dans la vie intime de la Trinité, le Fils occupe, en quelque sorte, une position mitoyenne. Il procède du Père et le Saint-Esprit procède de lui; conséquemment il envoie le Saint-Esprit comme il est lui-même envoyé par le Père. Or, les anciens aimaient à se représenter l'action extérieure de Dieu à l'instar de son activité intérieure : car Dieu agit conformément à son être et garde donc dans ses relations au dehors l'ordre de ses rapports personnels. Tout dérive du Père par le Fils dans le Saint-Esprit et tout va au Père par le Fils dans le Saint-Esprit. La dernière formule est de saint Paul; la première, de saint Athanase. Cette manière de parler et de concevoir ne serait dangereuse et fausse que si elle devenait exclu-

D'après le texte de Migne, S. Épiphane, citant Origène, lui attribue deux fois l'expression γεννητοῦ Θεοῦ (col. 1081, l. 43 et 55) qui est parfaitement orthodoxe, et il argumente ensuite contre lui comme s'il avait dit γεννητοῦ Θεοῦ, locution qui, en soi, est également correcte (*Ibid.*, col. 1084, l. 1). — Justinien, *Epist. ad Menam*, Append. (LXXXV[1], 982), cite le texte suivant dont le sujet est le Christ : Πρωτότοκος πάσης κτίσεως, κτίσμα, σοφία· αὐτὴ γὰρ ἡ σοφία φησίν· Ὁ Θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, Quiconque lira attentivement ce passage constatera sans peine que les mots κτίσμα σοφία proviennent d'une note marginale passée dans le texte. Ils coupent le sens si mal à propos et donnent à la phrase une tournure si gauche qu'ils se dénoncent assez comme une interpolation maladroite. Si S. Épiphane avait trouvé κτίσμα appliqué au Verbe, se serait-il rejeté sur l'expression inoffensive Θεὸς γεννητός? Notez qu'Origène appelle expressément le Fils ἀγέννητος dès qu'il l'oppose aux créatures (*Contra Cels.*, vi, 17).

sive. L'Écriture intervertit parfois les particules d'appropriation, pour montrer qu'elles n'ont rien d'invariable et n'entraînent aucune inégalité ; elle remplace aussi la subordination apparente des Personnes par leur coordination, comme dans la forme du baptême et dans certaines doxologies.

A cet égard, nous ne remarquons chez Origène rien de spécial. S'il dit que le Père, défendu par sa majesté contre l'approche et les regards des mortels, est invisible, c'est que le Fils, son Verbe, son Image et le Rayonnement de sa gloire, est chargé de le révéler aux hommes : mais, à un autre point de vue, le Fils, lui aussi, est invisible, comme Image parfaite du Père invisible (1). S'il attribue au Fils préludant à l'incarnation, toutes ou presque toutes les théophanies (2), il parle comme la plupart des écrivains ecclésiastiques des quatre premiers siècles. S'il appelle le Fils médiateur et ministre de la création, s'il affirme qu'il exécutait alors la volonté de son Père (3), il n'outrepasse pas le langage de saint Justin, de saint Irénée, de Théophile d'Antioche, ni même d'un saint Hilaire, d'un saint Prosper et d'un saint Athanase ; et il a soin d'avertir que la volonté et l'action du Père et du Fils sont identiques (4).

Un seul point a besoin d'éclaircissement. Origène aurait dit

1. *Periarchon*, II, VI, 3 (XI, 211). S. Athanase, *De decret. Nic.*, 27, cite également ces paroles d'Origène : Εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἄορατος εἰκών.

2. Si la traduction de S. Jérôme est fidèle, *In Luc.*, *hom.* III (XIII, 1808). Origène admettrait des exceptions et formulerait la thèse bien connue de S. Augustin que le Père et le Saint-Esprit ont pu *apparaître* aussi bien que le Fils, quoique le Père ne puisse pas être *envoyé* et que la *mission extérieure* du Saint-Esprit soit propre au Nouveau Testament.

3. *Periarchon*, *Præfat.* 4 (XI, 117) ; *In Coloss.*, fragment cité par S. Pamphile, *Apol.*, V (XVII, 589) ; *In Joan.*, I, 22 (XIV, 57) ; XX, 7 (XIV, 588) ; *Contra Cels.*, VI, 60 (XI, 1380).

4. Un manuscrit du mont Athos (E. von der Goltz, *Eine textkrit. Arbeit*, etc., dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1899) contenant le Nouveau Testament d'Origène, note en marge, à propos de II Thess., II, 16, qu'Origène ἐξηγούμενος τοῦτο τὸ ῥητὸν σαφῶς μίαν τῆς Τριάδος λέγει ἐνέργειαν.

« qu'il ne faut pas prier le Fils, ni le Père avec le Fils (1) ». L'inculpation, que nous reproduisons d'après Théophile d'Alexandrie mis en latin par saint Jérôme, est d'autant plus étrange qu'en cent endroits Origène adresse des prières au Christ ou recommande de le prier (2). Il est vrai que d'ordinaire, il nous fait invoquer le Père *par* le Fils, selon la forme liturgique alors en usage. Le troisième Concile de Carthage défendait expressément d'intervertir l'ordre et prescrivait de ne s'adresser qu'au Père dans la célébration des rites sacrés. C'était pour prévenir un scandale et une erreur : l'erreur des païens qui auraient pu s'imaginer que les chrétiens adoraient trois Dieux, le scandale des fidèles qui auraient pu croire qu'on divisait l'indivisible Trinité. Origène s'inspire de la même idée. « Nous n'adorons pas deux Dieux, dit-il à Celse, nous adorons un seul Dieu, le Père et le Fils ; nous adorons le Père de la Vérité et le Fils Vérité, deux en hypostase, un par l'accord, l'harmonie et l'identité de la volonté (3). » Dans un célèbre passage du *De Oratione* (4), il s'efforce d'expliquer pourquoi l'une des quatre espèces de prières, la προσεύχη — il entend par là la

1. « Non esse orandum Filium, neque cum Filio Patrem (*Epist.* XCVI, 14; *P. L.*, XXII, 784). Cette double énonciation est un non-sens; aussi S. Augustin (*Ad Quodvultdeum, hæres.*, XLIII) ne retient-il que le second membre.

2. Par exemple, *In Ezech.*, *hom.* XII, 5 (XIII, 757 : Attentius Jesum Ch. D. N. *cum* Patre suo precemur); *In Luc.*, *hom.* XV (XIII, 1839 : Oremus omnipotentem Deum, oremus *et* ipsum parvulum Jesum); *Contra Cels.*, V, 11 (XI, 1197 : Ὁ τοιοῦτος εὐχέσθω τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ, δυναμένῳ αὐτὸν ἰάσασθαι).

3. *De Orat.*, 15-16 (XI, 464-468). Les autres textes qu'on objecte (*Contra Cels.*, V, 4; VIII, 13 et 26) ont trait également à la προσεύχη et la raison de l'offrir au Père *par* le Fils, c'est que le Fils est notre pontife, notre intercesseur et notre propitiateur. Origène parle donc du Verbe incarné, de Jésus-Christ. Parlerait-il du Verbe avant l'incarnation, dans son rôle de Médiateur éternel, ses expressions seraient encore susceptibles d'un sens orthodoxe et auraient pour excuse l'usage des autres docteurs. L'adoration remonte en définitive au Père, source, origine et principe de toute la divinité.

prière solennelle, apparemment la prière liturgique — doit s'adresser au Père *par* le Fils et non pas au Père *et* au Fils. Il en donne quatre raisons : 1. Le Christ nous a enseigné à prier ainsi. 2. Il est notre Médiateur, notre Pontife. 3. Si nous invoquons le Père *et* le Fils, il faudra mettre le verbe d'intercession au pluriel et dire par exemple : *Præstate, quæsumus*, ce qui est contraire à l'usage traditionnel. 4. Enfin si chacun prie à sa manière, l'un invoquant le Père, l'autre le Fils, un troisième le Fils et le Père, il y aura schisme et confusion. Tout cela peut être subtil, mais n'a rien d'hétérodoxe : sans compter que les subtilités ne vont qu'à justifier l'usage commun de l'Église.

Nous avons dit que la plupart des anciens docteurs entendent de la nature divine du Christ ces paroles : « Le Père est plus grand que moi. » En plein VIIIe siècle, saint Jean Damascène partage encore cette exégèse. Un synode réuni à Constantinople, trois siècles plus tard, décida que le texte de saint Jean *pouvait aussi* s'entendre de l'humanité du Sauveur — ceux qui le niaient étaient suspects d'être monophysites et de rejeter la nature humaine du Christ — mais les évêques rassemblés ne contestaient pas que, sur la foi des anciens Pères, on ne pût et ne dût l'entendre également de la nature divine. On disait couramment dans l'Église grecque que le Père a sur les deux autres Personnes une prééminence de rang (τάξις), en tant que dans l'énumération il occupe régulièrement la première place, et de dignité (ἀξίωμα), parce qu'il représente la divinité entière dont il est le principe (ἀρχή), l'origine (αἴτιος) et la source (πηγή). On croyait expliquer ainsi plus facilement l'unité de principe, l'unité d'action et par suite l'unité de substance de la Trinité sainte ; et Petau trouve qu'on avait raison.

A ce motif s'ajoutait pour Origène une préoccupation de polémiste. Les gnostiques et avec eux plusieurs fidèles ignorants préféraient le Dieu du Nouveau Testament au Dieu de l'Ancien, le Christ à Jéhovah et le Fils au Père. Origène combat maintes fois cette grossière erreur.

Le Fils n'est pas supérieur au Père (1).

Peut-être, dans la multitude des fidèles, quelques-uns osent-ils admettre un désaccord entre le Père et le Fils, sous prétexte que le Sauveur est le Dieu suprême élevé au-dessus de tout. Mais nous ne pensons pas de même, nous qui croyons à sa parole : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi. » C'est pourquoi nous ne plaçons pas au-dessous du Fils de Dieu celui que nous appelons maintenant le Père, ainsi que Celse nous en accuse calomnieusement.

L'argument *ad hominem* est sans réplique. S'il est question de supériorité, l'avantage appartient au Père qui possède une priorité d'origine, en vertu de laquelle il envoie et n'est pas envoyé. Or, selon notre manière de concevoir les choses, « celui qui envoie est plus grand que celui qui est envoyé ». Par des considérations semblables on rendait raison de certains titres d'honneur que l'on croyait réservés au Père :

1. *Contra Cels.*, VIII, 14. Le codex *grec* 386 du Vatican, archétype commun de tous les manuscrits du *Contra Celsum*, est percé d'un trou au feuillet 194. Voici le texte qu'il présente : Ἔστω δέ τινας ὡς ἐν πλήθει πιστευόντων καὶ δεχομένων διαφωνίαν διὰ τὴν προπέτειαν ὑποτίθεσθαι τὸν σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πᾶσι θεὸν· ἀλλ' οὔτι γε ἡμεῖς τοιοῦτο [ν, οἱ] πειθόμενοι [αὐτῷ λέγοντι· « ὁ Πατήρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν. » Διόπε [ρ οὐ] χ ὃν νῦν Πατέρα καλοῦμεν ὑπολάβοιμεν. ὡς Κέλσος ἡμᾶς συκοφαντ [εῖ . τ] ῷ Υἱῷ τοῦ Θέου. Les trois lacunes, de trois lettres chacune, sont comblées avec certitude. M. Kœtschau supplée ainsi la troisième : συκοφαντ [ῶν φησι τ] ῷ ; mais la place est insuffisante, même si φησι était écrit en abrégé. Du reste, le sens ne change pas. Au lieu de ὑπολάβοιμεν, M. Kœtschau conjecture ὑποβάλοιμεν ἄν. Il doit avoir raison et c'est le texte que nous avons supposé dans notre traduction. Origène fait une citation composite de *Joan.*, XIV, 28 et XII, 49. Il en est de même un peu plus loin où il combat une autre secte obscure d'après laquelle le Fils est plus puissant que le Père.

« Un seul Dieu et Père de toutes choses, lequel est au-dessus de tout et dans tout et en tout. » — « Pourquoi m'appelez-vous bon ? Personne n'est bon si ce n'est Dieu seul. » — « Afin qu'ils vous connaissent, vous, le seul Dieu véritable (1). » Ces passages n'ont rien de bien embarrassant. Dans le dernier, par exemple, le Sauveur ne dit pas : « Afin qu'ils vous connaissent vous qui, seul, êtes le Dieu véritable », ce qui restreindrait la vraie notion de la divinité au Père seul, mais bien : « Vous qui êtes le seul Dieu véritable », ce qui implique l'unité de l'essence divine sans exclure la pluralité des Personnes.

Mais, l'exégèse difficile une fois admise, il fallait la justifier : de là tant de subtilités inutiles et scabreuses. Le Père est au-dessus de tout en qualité de premier principe. Il est le Dieu tout court (ὁ Θεός) parce qu'il épuise, en quelque sorte, toute l'idée de la divinité et quiconque est Dieu en dehors de lui ne peut l'être que par lui. En vertu de la même prérogative et parce qu'il communique l'essence divine aux deux autres Personnes sans procéder lui-même, il est αὐτόθεος. On pourrait croire qu'Origène réserve au Père le titre de « Bien par essence » en souvenir du premier principe platonicien dont le caractère spécial est la bonté ; mais sans doute il n'y songerait pas sans le texte de saint Luc où le Sauveur semble renvoyer à son Père l'épithète de « bon » et sans le passage de l'Écriture où la Sagesse est appelée l' « Image de la bonté de Dieu ». Par une subtilité analogue il arrive à expliquer comment le « Dieu véritable » de saint Jean peut convenir spécialement au Père. L'image comparée à l'archétype n'est pas vérité, mais représentation,

1. Eph., IV, 6 ; Luc, XVIII, 19; Joan., XVII, 3.

2. Fragment dans Redepenning, *De Princip.*, p. 5. Dieu le Père est qualifié d'αὐτοαγαθόν (si l'expression est authentique) parce que son caractère spécial et personnel est la bonté. C'est toujours la même théorie qui fait dire à Origène (*Periarchon*, I, II, 13), en supposant exacte la citation de Justinien : Τάχα καὶ Υἱὸς ἀγαθὸς ἀλλ'οὐχ ὡς ἁπλῶς ἀγαθός.

imitation, reproduction. Bien qu'il soit la Vérité par essence (αὐτοαλήθεια), la Vérité même (ἡ Ἀλήθεια), le Fils, en tant qu'Image du Père, ne serait pas « le Dieu véritable » mais la représentation parfaite, le double, pour ainsi dire, du Dieu véritable (1).

L'appropriation fondée sur les caractères personnels du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en relation avec les créatures, établit entre eux d'autres distinctions.

Différences dues à l'appropriation (2).

Examinons pourquoi celui qui est régénéré dans le baptême a besoin, pour être sauvé, du concours de la Trinité tout entière et ne saurait devenir participant du Père et du Fils sans le Saint-Esprit. Il nous faut pour cela décrire l'opération spéciale du Saint-Esprit, comme aussi celle du Père et du Fils. Je pense que Dieu le Père, embrassant toutes choses, atteint chacun des êtres et que, comme il est l'Être, il leur donne à tous d'être. Inférieur au Père est le Fils dont l'action (spéciale) s'étend aux seuls êtres raisonnables, car il vient au second rang après le Père. Inférieur encore est l'Esprit-Saint dont l'action n'atteint que les saints. Ainsi, à ce point de vue, plus grande est la puissance du Père par rapport au Fils et au Saint-Esprit ; plus grande est celle du Fils par rapport au Saint-Esprit.

1. Origène appelle le Verbe αὐτοαλήθεια, αὐτοαγιασμός, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοϋπομονή (*In Jerem. hom.*, XVII, 4, Klostermann, p. 147), αὐτοαπολύτρωσις (*In Joan.*, I, 11), αὐτοδύναμις (*In Joan.*, I, 38), mais plus souvent αὐτοσοφία et αὐτολόγος (Kœtschau) ou αὐτόλογος (Preuschen). Dans ces composés, αὐτός ajouté à un nom signifie *par excellence* ou *par essence*.

2. *Periarchon*, I, III, 5 (XI, 150).

Huet, ordinairement si sévère pour Origène, excuse ces paroles dont Justinien se scandalisait grandement. Il a raison; bien que les actions extérieures de Dieu soient communes aux trois Personnes, quoi de plus usuel que d'attribuer la création au Père, la rédemption au Fils, la sanctification au Saint-Esprit? L'Écriture ne dit-elle pas aussi que l'Esprit-Saint n'est point dans les pécheurs, qu'il n'habite que dans les justes? L'école d'Alexandrie disait de même que les êtres sans raison ne participent pas du Logos, quoique Origène affirme continuellement que tout, sans exception, a été créé par le Verbe. En décrivant l'action spéciale aux trois Personnes et l'espèce d'inégalité qui en résulte, Origène parle comme les autres Pères.

Du reste, il oublie ou néglige le plus souvent ces distinctions subtiles, étayées sur la plus fine pointe de son esprit. Alors le Fils devient simplement et sans correctif *le* Dieu-Verbe et le Verbe-Dieu, le Dieu improduit, le Dieu invisible, le Dieu suprême, le Dieu véritable, parce que lui et le Père ne sont qu'une même chose, parce qu'il a tout ce qu'a le Père, parce que, comme image adéquate, il doit reproduire tout ce qui est dans le Père, même la bonté et la grandeur, excepté la notion de Père et de Principe sans principe, incommunicable par définition (1). S'agit-il d'exalter la Trinité sainte, Origène ne trouve pas d'expressions assez fortes. Il commente ainsi ce texte des Psaumes : *Nolite multiplicare loqui excelsa.*

1. Les expressions ὁ Λόγος Θεός et aussi ὁ Θεὸς Λογός sont communes dans les écrits d'Origène, *Contra Cels.*, VI, 61 ; *In Joan.*, I, 22 ; etc. Le Verbe est ainsi que son Père ἀόρατος (S. Athanase, *De decret. syn. Nic.*, 27) ; il est ἀγένητος (*Contra Cels.*, VI, 17) et il est impossible qu'il soit γενητός comme les créatures (*In Joan.*, *fragm.* II, Preuschen, p. 485). Le Christ est *super omnia Deus* (*In Rom.*, VII, 13 ; *P. G*, XIV, 1140) ; il est le Dieu véritable (*Hom. de Engastrim.*, 9, Klostermann, p. 293). Le Fils de Dieu est le seul qui reflète *toute* la gloire du Père ; en dehors de lui, il n'y a que des reflets partiels (*In Joan.*, XXXII, 18, *P. G.*, XIV, 817). Pour être l'image parfaite du Père, il faut que le Fils en reproduise aussi la grandeur (*Contra Cels.*, VI, 69).

Rien de trop quand il s'agit de la Trinité (1).

Parler de la toute-puissance de Dieu, de son invisibilité, de son éternité, c'est parler de choses sublimes. Parler du Fils Monogène, coéternel au Père, et des mystères qui le concernent, c'est parler de choses sublimes. Parler de la grandeur, de la magnificence du Saint-Esprit, c'est parler de choses sublimes. C'est le seul sujet où le sublime soit de mise. Hors de là, rien de sublime. Tout est humble et bas, comparé à l'incomparable Trinité. Ne visez donc point au sublime si ce n'est en parlant du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Nous sommes bien loin du langage de la subordination. Il est oublié dès qu'il ne sert plus à résoudre des difficultés exégétiques. Plus de hiérarchie entre les Personnes : toutes sont égales et consubstantielles ; elles sont tellement unies entre elles dans une même essence divine que la distinction personnelle semble compromise. En groupant cette nouvelle série de textes on a pu accuser Origène d'être sabellien ; car de quoi ne l'a-t-on pas accusé ? Mais les accusations contradictoires ont cela de bon qu'elles se détruisent mutuellement. Origène n'est pas plus sabellien ou partisan de Noët qu'il n'est arien ou nestorien ; seulement, suivant les hérésies qu'il eut à combattre, il accentuait avec plus de vigueur soit l'union soit la distinction des Personnes. A l'entendre disserter sur la supériorité du Père qui envoie, par rapport au Fils qui procède, on serait peut-être tenté de croire que le Fils n'est Dieu qu'improprement et par analogie. Mais aussitôt après, quelquefois dans la même page, il identifie le Christ avec le Dieu suprême, le Dieu de l'univers, le Dieu qui parlait aux patriarches et revendiquait pour lui

1. *In Reg.*, *hom.* I, 13 (XII, 1009).

seul les adorations des hommes (1). Quand Celse déclare impossible l'incarnation d'un Dieu immuable, infiniment beau, infiniment heureux, infiniment élevé au dessus du contingent et du relatif, Origène s'il pensait que le Christ n'est pas le vrai Dieu, mais un être inférieur au Dieu souverain, devrait détromper son adversaire et mettre fin à une si fâcheuse équivoque. Mais non; il se contente d'affirmer que le Verbe Dieu immortel ne change pas en se faisant homme et en prenant une nature mortelle (2).

Quiconque examinera avec impartialité et sans prévention cet ensemble de faits favorables partagera sans doute l'avis de saint Pamphile et de saint Athanase et absoudra Origène sur le sujet de la Trinité.

Ce n'est point pour lui une gloire médiocre d'avoir le premier mis en circulation les deux termes (ὁμοούσιος et θεοτόκος), qui, à partir des conciles de Nicée et d'Éphèse, devinrent pour longtemps les mots de passe et de ralliement de l'orthodoxie catholique (3).

1. Une foule de textes de l'Ancien Testament, où Jéhovah est en scène, sont censés regarder le Christ. Voir en particulier *Exhort. ad Martyr.*, 9 (Exod. xx, 3) : *In Matth.*, xii, 43 (Exod. xxxiii, 20); *Contra Cels.*, ii, 78 (Deut. xxxii, 21); *In Matth.*, xvi, 19 (Ps. xxiii, 7) : *Ibid.*, xii, 9 (Jer. ii, 13; xxii, 24); *In Joan.*, i, 31 (Malach., i, 6), etc. On sait que S. Jean et S. Paul ont donné l'exemple de ce langage, qui est un argument irréfutable en faveur de la divinité de Jésus-Christ.

2. *Contra Cels.*, iv, 14-15 (XI, 1044-1048).

3. Pour ὁμοούσιος, on a le témoignage explicite de S. Pamphile et de Rufin (voir ci-dessus, p. 36). D'après Socrate, *Hist. eccl.*, vii, 32 (LXVII, 811-812, voir la note de l'éditeur), Origène expliquait, dans son Commentaire sur l'épître aux Romains, pourquoi la Vierge est appelée θεοτόκος ἑρμηνεύων πῶς θεοτόκος λέγεται. Cf. Suicer, *Thesaurus eccles.*, au mot θεοτόκος.

CHAPITRE QUATRIÈME

La Création

I

Le monde matériel

Aucune religion, en dehors du judaïsme et du christianisme qui en dérive, aucune philosophie n'est arrivée au concept de création : c'est un fait aussi surprenant qu'indéniable. Ou bien la matière, coéternelle à Dieu, en était distincte et indépendante — au moins dans son origine — et l'on avait le dualisme de Platon, de Pythagore, de l'école ionienne; ou bien, elle n'était qu'une forme particulière du grand Tout et l'on aboutissait au monisme des stoïciens. Le Juif Philon, sans être panthéiste ni tout à fait dualiste, suivait là-dessus les errements communs.

Origène, il faut le reconnaître, est ici sans reproche. La création de toutes choses est le premier article de son *credo*. Il ne peut s'étonner assez que les grands philosophes de la Grèce antique n'aient pas été conduits par le raisonnement à la découverte de ce dogme chrétien. Un passage de son commentaire sur la Genèse, qu'Eusèbe nous a conservé en grec, est devenu une sorte de texte classique dont saint Basile, saint Ambroise et bien d'autres s'inspirent volontiers.

La création de la matière (1).

Si quelqu'un hésite à croire que Dieu ait pu former le monde sans une matière préexistante et incréée, parce

1. *In Genes.*, I, 12 (XII, 48-49, d'après Eusèbe, *Præpar. evang.*, VII). Cf. *Periarchon*, II, I, 5. — Origène donne ailleurs, *In Joan.*,

que l'ouvrier humain ne saurait s'en passer, que le fondeur de statues a besoin de métal, le charpentier de bois et le maçon de pierres, nous lui demanderons si, selon lui, Dieu peut exécuter tout ce qu'il se propose sans que sa volonté rencontre d'empêchement ni d'obstacle. En vertu de sa puissance et de sa sagesse ineffables, Dieu peut — tous ceux qui admettent la Providence le reconnaissent — former à son gré des qualités pour orner l'univers ; pareillement sa volonté doit être capable de produire la substance même dont il a besoin. A ceux qui soutiendraient le contraire, nous dirions : Dieu, dans votre système, a été vraiment bien heureux de rencontrer devant lui une substance incréée sans laquelle il n'aurait pu être ni démiurge, ni père, ni bienfaiteur, ni bon, n'aurait possédé enfin aucun de ses attributs relatifs. Mais qui a donc si bien mesuré la matière préexistante qu'elle suffît exactement à la formation de l'univers actuel ? Inventerons-nous une Providence antérieure à Dieu, laquelle lui aurait soumis la matière et pourvu à ce que l'habileté du grand artisan ne restât pas stérile, comme elle le serait faute d'une substance dont il pût tirer ce bel ensemble du monde ? Qui a rendu la matière capable de recevoir les qualités dont il plaît à Dieu de l'orner, si ce n'est pas lui qui l'a créée telle qu'il la désirait pour son œuvre ? Mais accordons pour un moment leur hypothèse aux partisans de la matière incréée, en les priant de répondre à cette question : Puisque la matière est telle sans l'intervention de la Providence, si la Providence était intervenue qu'aurait-elle

I, 18 (XIV, 53), la formule théologique de la création : « Nous croyons que Dieu a fait les êtres de rien : ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν. » Il oppose expressément ce dogme chrétien à l'hypothèse philosophique de la matière incréée.

mais il est plus spécieux. Il n'y a point de roi sans sujets, de seigneur sans domaine, de maître sans serviteurs ; or, Dieu est, par nature, Maître, Seigneur et Roi : il faut donc qu'il ait toujours eu un domaine, des serviteurs et des sujets. Et comme il ne saurait être question du monde actuel, dont l'Écriture affirme la récente origine, il faut nécessairement supposer un monde antérieur, précédé lui-même d'une série infinie de mondes (1). Ainsi l'audacieux penseur croyait concilier son système cosmogonique avec les données de la révélation.

Si le monde est infini dans la durée (ἄναρχος), il n'est pas et ne peut pas être infini dans l'espace (ἄπειρος). Origène aurait dû comprendre qu'il y a autant de difficultés à concevoir un monde éternel qu'un monde sans limites, car on n'obtient pas plus l'éternité en ajoutant les siècles aux siècles qu'on n'obtient l'immensité en ajoutant l'espace à l'espace. Il semble bien avoir entrevu cette conséquence (2). Mais, tandis qu'un monde sans commencement ne lui paraissait pas impossible, il voyait clairement qu'un univers sans bornes est irréalisable et qu'un nombre infini d'êtres actuellement existants répugne à la raison. Même il l'exprime si crûment qu'on l'a accusé de porter atteinte à la toute-puissance divine, de limiter et de circonscrire le pouvoir de Dieu parce qu'il ne peut produire à la fois des êtres sans nombre. On le voit, il y a toujours confusion latente entre l'attribut immanent, infini et nécessaire, et sa manifestation extérieure, libre et bornée dans la réalité actuelle, quoique susceptible d'accroissements indéfinis.

1. *In Is., hom.* IV, 1. Pour donner à l'éternité du monde une base scripturaire, Origène invoquait les passages où il est question de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre (*Is.*, LXV, 17; LXVI, 22), où il est dit qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil (*Eccl.*, I, 9-10), etc.

2. *Periarchon*, III, V, 1 (XI, 326) : « Quod ex causa est necesse est ut cœperit. » *Ibid.*, n° 2, il applique lui-même à l'infini dans la durée le principe qui lui fait repousser l'infini dans l'espace. Cf. *Periarchon*, II, IX, 1.

Quelques théologiens ont pensé que la plupart des erreurs d'Origène dérivent d'une théodicée incomplète et défectueuse. Tel n'est pas notre avis. Sans doute sa conception de la toute-puissance laisse à désirer, à raison peut être du terme qui l'exprime ; et il est certain qu'une erreur quelconque poussée jusqu'à ses dernières conséquences peut vicier toute une doctrine. Nous ne croyons pas, néanmoins, que l'hypothèse de la création *ab æterno* ait eu une influence si décisive sur le système d'Origène. Quand on nous dit : « Si le monde perd son caractère de contingence pour devenir un être nécessaire, quel moyen désormais de le distinguer de Dieu ? », il nous semble qu'on joue sur les mots. Pour être créé *ab æterno* — supposé la chose possible — le monde n'en serait pas moins créé. Une nécessité extrinsèque, provenant des perfections divines, ne lui conférerait pas l'indépendance de l'être, l'aséité. D'ailleurs, on peut souscrire à un principe sans en apercevoir toutes les conséquences, et il est certain qu'Origène n'a pas aperçu celle-là, pas plus que les tenants de l'optimisme philosophique, dont le point de départ est le même, ne professent le panthéisme. Cependant, la théorie d'Origène, comme le système de l'optimisme, dénature le vrai concept de la liberté divine.

Bien que la matière soit éternelle, l'esprit est logiquement antérieur. En effet, la matière est pour l'esprit et n'a qu'en lui sa raison d'être. Elle n'existerait pas si elle n'était nécessaire aux natures intelligentes, et si ces dernières cessaient d'en avoir besoin elle serait annihilée, quitte à reparaître plus tard quand les changements survenus dans l'état des esprits créés l'exigeraient. Le monde matériel se règle donc sur le monde des esprits ; il se perfectionne ou se détériore comme lui et avec lui ; la matière se spiritualise au prorata des progrès accomplis par les intelligences, de même que celles-ci, à force de déchoir, arrivent presque à se matérialiser, tant l'enveloppe qui les revêt devient pesante et grossière.

Les rapports entre les corps et les esprits (1).

Quelques-uns se demandent s'il y aurait entre les esprits et les corps un rapport de corrélation, comme celui qui existe par exemple dans le Père engendrant le Fils et produisant le Saint-Esprit, sans qu'on puisse concevoir entre eux aucune antériorité de temps, mais seulement d'origine. Pour mieux étudier la question, ils la portent plus haut et examinent si les corps, véhicules des esprits, sont coéternels à ces derniers ou si, au contraire, ils doivent périr un jour. Le problème est insoluble à moins de savoir si la nature intelligente parvenue au plus haut degré de la sainteté et de la béatitude peut être absolument incorporelle. Cela me semble bien difficile et presque impossible. Mais si quelqu'un arrivait à prouver que ces intelligences peuvent se passer de corps, il s'ensuivrait, ce semble, que la nature corporelle, créée de rien par intervalles, cessera d'exister quand elle ne sera plus utile aux esprits, de même qu'il fut un temps où elle n'était pas encore.

Si, au contraire, il est impossible qu'en dehors du Père, du Fils et du Saint-Esprit, aucune nature puisse vivre sans corps, nous serons obligés de conclure que les substances matérielles n'étant point en fait séparables des êtres intelligents, fin principale de la création, sont créées pour eux et logiquement après eux, mais coexistent nécessairement avec eux, puisque l'incorporalité est le privilège de la Trinité seule.

Nous l'avons dit plus haut, la matière est susceptible

1. *Periarchon*, II, II, 1-2 (XI, 186-187).

de toutes les transformations : aussi, quand elle est destinée aux esprits les plus imparfaits, elle se solidifie et s'épaissit au point de former les divers corps de ce monde visible. Est-elle mise au service des intelligences supérieures, elle brille de l'éclat des corps célestes et sert de vêtement aux anges de Dieu et aux fils de la résurrection. Et de ce mélange résulte la merveilleuse variété de l'univers. Mais afin d'approfondir ces mystères, il faut, en toute révérence et crainte de Dieu, scruter avec soin et attention les divines Écritures, pour voir si, avec l'aide du Saint-Esprit qui en révèle le sens caché aux hommes dignes de cette faveur, nous pourrons tirer quelque chose de tous leurs témoignages.

Il ne paraît pas qu'Origène soit allé plus loin dans ses explications sur le rôle et les transformations de la matière. Mais sa pensée est assez nette, et l'un des philosophes contemporains qui l'ont le mieux étudiée la résume bien : « Si la matière n'est pas plus anéantie dans le monde parfait qui nous attend à la fin que dans celui-ci, elle ne s'y présentera pas avec les formes ni avec les qualités que nous lui voyons, car de sa nature elle est sans formes et sans qualités propres, étant susceptible de toutes les qualités et de toutes les formes. Légère, subtile, lumineuse à l'origine, elle s'est peu à peu appesantie, condensée, obscurcie, à mesure qu'elle devait servir d'enveloppe à des êtres plus déchus. Par un mouvement contraire, à mesure que nous nous rapprocherons de notre premier état, elle reprendra ses qualités primordiales, qui en font l'enveloppe nécessaire, mais non la prison et la geôle des esprits... Il n'y a jamais d'anéantissement, à proprement parler, comme il n'y a de création véritable que celle qui se perd dans les profondeurs de l'éternité (1). »

1. Denis, *Philosophie d'Origène*, 1884, p. 382.

Les rapports entre les corps et les esprits (1).

Quelques-uns se demandent s'il y aurait entre les esprits et les corps un rapport de corrélation, comme celui qui existe par exemple dans le Père engendrant le Fils et produisant le Saint-Esprit, sans qu'on puisse concevoir entre eux aucune antériorité de temps, mais seulement d'origine. Pour mieux étudier la question, ils la portent plus haut et examinent si les corps, véhicules des esprits, sont coéternels à ces derniers ou si, au contraire, ils doivent périr un jour. Le problème est insoluble à moins de savoir si la nature intelligente parvenue au plus haut degré de la sainteté et de la béatitude peut être absolument incorporelle. Cela me semble bien difficile et presque impossible. Mais si quelqu'un arrivait à prouver que ces intelligences peuvent se passer de corps, il s'ensuivrait, ce semble, que la nature corporelle, créée de rien par intervalles, cessera d'exister quand elle ne sera plus utile aux esprits, de même qu'il fut un temps où elle n'était pas encore.

Si, au contraire, il est impossible qu'en dehors du Père, du Fils et du Saint-Esprit, aucune nature puisse vivre sans corps, nous serons obligés de conclure que les substances matérielles n'étant point en fait séparables des êtres intelligents, fin principale de la création, sont créées pour eux et logiquement après eux, mais coexistent nécessairement avec eux, puisque l'incorporalité est le privilège de la Trinité seule.

Nous l'avons dit plus haut, la matière est susceptible

1. *Periarchon*, II, II, 1-2 (XI, 186-187).

de toutes les transformations : aussi, quand elle est destinée aux esprits les plus imparfaits, elle se solidifie et s'épaissit au point de former les divers corps de ce monde visible. Est-elle mise au service des intelligences supérieures, elle brille de l'éclat des corps célestes et sert de vêtement aux anges de Dieu et aux fils de la résurrection. Et de ce mélange résulte la merveilleuse variété de l'univers. Mais afin d'approfondir ces mystères, il faut, en toute révérence et crainte de Dieu, scruter avec soin et attention les divines Écritures, pour voir si, avec l'aide du Saint-Esprit qui en révèle le sens caché aux hommes dignes de cette faveur, nous pourrons tirer quelque chose de tous leurs témoignages.

Il ne paraît pas qu'Origène soit allé plus loin dans ses explications sur le rôle et les transformations de la matière. Mais sa pensée est assez nette, et l'un des philosophes contemporains qui l'ont le mieux étudiée la résume bien : « Si la matière n'est pas plus anéantie dans le monde parfait qui nous attend à la fin que dans celui-ci, elle ne s'y présentera pas avec les formes ni avec les qualités que nous lui voyons, car de sa nature elle est sans formes et sans qualités propres, étant susceptible de toutes les qualités et de toutes les formes. Légère, subtile, lumineuse à l'origine, elle s'est peu à peu appesantie, condensée, obscurcie, à mesure qu'elle devait servir d'enveloppe à des êtres plus déchus. Par un mouvement contraire, à mesure que nous nous rapprocherons de notre premier état, elle reprendra ses qualités primordiales, qui en font l'enveloppe nécessaire, mais non la prison et la geôle des esprits... Il n'y a jamais d'anéantissement, à proprement parler, comme il n'y a de création véritable que celle qui se perd dans les profondeurs de l'éternité (1). »

1. Denis, *Philosophie d'Origène*, 1884, p. 382.

II

L'homme et son libre arbitre

La psychologie n'avait guère d'intérêt pour Origène que dans ses rapports avec la théologie. Lui, qui a tant écrit, n'a pas composé d'ouvrage spécial sur l'âme (1). Il lui suffit de savoir qu'elle est immortelle, qu'elle est libre, qu'elle sera récompensée ou punie suivant ses mérites (2). Il déclare ignorer si elle naît *ex traduce* ou si elle a une autre origine (3) : doute étrange qui ne lui viendrait pas un instant s'il ne donnait pour une simple hypothèse sa théorie favorite de la création éternelle et de la chute des esprits. Il définit l'âme en général, « une substance douée de sensation et de mouvement spontané (4) » ; c'est plutôt la définition de l'être animé que celle de l'âme elle-même. Mais il s'occupe presque exclusivement de l'âme raisonnable. Celle-ci ne diffèrerait pas essentiellement des autres intelligences créées. Esprit refroidi de la charité divine — d'où lui vient le nom de ψυχή — ne dépend-il pas d'elle de retrouver sa chaleur première et de redevenir esprit, comme dans le principe (5) ?

1. Pamphile, *Apol. Orig.*, VIII (XVII, 603).
2. *Periarchon, Préface*, 6.
3. *Comment. in Tit.* (dans *Apol.*, IX ; *P. G.*, XVII, 604).
4. *Periarchon*, II, VIII, 1 (XI, 219) ; « Substantia φανταστική et ὁρμητική, quod latine, licet non tam proprie explanetur, dici tamen potest *sensibilis* et *mobilis* » (paraphrase de Rufin).
5. *Ibid.*, II, VIII, 3 (XI, 222) : « Requirendum est ne forte et nomen animæ, quod græce dicitur ψυχή, a refrigescendo (ψύχεσθαι) de statu diviniore ac meliore dictum sit. » Même idée un peu plus bas où le texte grec subsiste : Παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν γενομένη ψυχή. Et plus loin : Νοῦς πως οὖν γέγονε ψυχή, καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς. Les deux textes grecs sont rapportés par Justinien dans sa lettre à Ménas.

Origène, bien entendu, n'accepte cette hypothèse que sous toutes réserves (1). Cependant, le seul fait de l'avoir accueillie sans protestation lui vaudra les censures de saint Épiphane, de saint Jérôme, de Théophile d'Alexandrie, d'Orose, d'Antipater de Bostra, de Léonce de Byzance, de saint Jean Damascène et de bien d'autres.

On n'a pas toujours bien distingué, dans le système d'Origène, entre la question de l'origine de l'âme, question libre à cette époque, comme saint Pamphile et saint Augustin le soutiennent à bon droit, et la théorie des épreuves successives que l'Église a toujours réprouvée. Mais on a de la peine à comprendre qu'on ait jamais pu attribuer au docteur d'Alexandrie la métempsychose de Pythagore ou celle de Platon, et à plus forte raison l'émanation stoïcienne des âmes avec leur résorption finale en Dieu : systèmes évidemment hétérodoxes qu'Origène n'a cessé de combattre dans presque tous ses écrits (2).

1. *Periarchon*, II, VIII, 5, (XI, 225) : « Hæc discutienda magis a legentibus quam statuta ac definita protulimus. » *Ibid.*, 4 (XI, 224) : « Quod diximus mentem in animam verti... discutiat apud se qui legit diligentius et pertractet ; a nobis tamen non putantur velut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi esse discussa. »

2. La métempsychose de Pythagore est combattue dans le *Contra Cels.*, VIII, 30 : Οὐδαμῶς λέγομεν μετενσωμάτωσιν εἶναι ψυχῆς, καὶ καταπτῶσιν αὐτῆς μέχρι τῶν ἀλόγων ζώων (très beau passage sur les honneurs dus au corps humain, demeure, οἰκητήριον, et organisme, ὄργανον, d'une âme raisonnable). *Ibid.*, V, 49 (les chrétiens s'abstiennent de la viande des animaux par esprit de pénitence et non pas, comme les pythagoriciens, à raison d'une fabuleuse métempsychose). — La métempsychose platonicienne, ou le passage de l'âme d'un corps humain dans l'autre, n'est pas traitée avec plus de ménagements. Voir *Contra Cels.*, IV, 17 ; *In Matth.*, XI, 17 ; *In Roman.*, V, 1 et les passages cités par S. Pamphile, *Apol.*, X (*P. G.*, XVII, 608-616). Origène dit seulement que l'âme, en s'adonnant au vice, *s'abétit*, *s'abrutit*, devient semblable aux animaux sans raison (*Periarchon*, I, VIII, 4), mais il explique très nettement dans quel sens il faut l'entendre. (Cf. Pamphile, *Apol.*, X, *P.G.*, XVII, 614). — L'accusation de panthéisme, formulée par S. Jérôme, est

D'où vient la lutte entre l'esprit et la chair et cette sorte de dualisme interne qui nous fait admirer et désirer le bien tout en nous poussant au mal ? Y aurait-il en nous deux âmes, l'une divine et céleste, l'autre terrestre et charnelle ? Ou, peut-être, l'âme unique se compose-t-elle d'une partie raisonnable et d'une partie irrationnelle qui se diviserait à son tour en deux appétits : l'irascible et le concupiscible ? Cette dernière opinion est sans appui scripturaire, tandis que l'hypothèse de deux âmes et celle de l'âme unique sollicitée par des objets contraires peuvent alléguer des textes bibliques en leur faveur. Origène refuse de se prononcer entre les deux, mais on voit bien qu'il incline vers la dernière. Il l'expose avec plus d'ampleur et montre que le combat intérieur s'explique fort bien dans l'hypothèse d'une âme unique attirée en sens divers par des objets contraires. L'esprit lutte contre la chair lorsqu'il lui interdit, au nom de la raison, les plaisirs sensuels qui la charment, et la chair fait la guerre à l'esprit quand elle l'entraîne vers des convoitises que la raison réprouve. Au contraire, l'hypothèse du dualisme physique est entourée de difficultés. Qui aurait créé l'âme charnelle toute portée au mal ? Ce ne peut être Dieu, dont toutes les œuvres sont bonnes ; et comment concevoir un principe ontologique étranger à Dieu et indépendant de lui ? (1). Mais, quoi qu'il faille penser de la nature du composé humain, il est certain que l'homme est libre et responsable de ses actes. C'est la doctrine formelle de l'Église et l'enseignement de la raison.

encore plus étrange pour qui a lu Origène. Jamais l'idée ne lui est venue de faire les esprits consubstantiels à Dieu. (Cf. *In Joan.*, XIII, 25.) Le seul texte dont on a pu abuser ne prête réellement pas à l'équivoque.

1. *Periarchon*, III, IV, 1-5 (*P. G.*, XI, 319-325).

Existence du libre arbitre (1).

Parmi les êtres qui se meuvent, les uns ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement, les autres le reçoivent du dehors : tels le bois mort, les pierres et en général la matière inerte. Nous ne parlons pas ici du mouvement qui résulte de la décomposition des corps ; il n'en est pas besoin pour notre sujet. Ont en eux-mêmes la cause de leur mouvement les animaux et les végétaux et en général tous les êtres qui possèdent un principe vital ou une âme, au nombre desquels plusieurs rangent les métaux. En outre le feu se meut spontanément, peut-être aussi les sources. Ceux qui portent en eux la cause de leur mouvement se meuvent ou d'eux-mêmes ou par eux-mêmes : d'eux-mêmes, les êtres inanimés (ἄψυχα) ; par eux-mêmes, les êtres animés (ἔμψυχα), auxquels la sensation interne (φαντασία) donne l'impulsion. Chez quelques-uns de ces derniers le sens intérieur provoque des mouvements coordonnés ; telle l'araignée qui file instinctivement et l'abeille qui fait son rayon sans que leur imaginative les pousse à d'autres actes (2).

1. *Per.*, III, 1. 2-5. (XI, 249-256) : pour le texte grec, *Philoc.*, XXI.

2. La terminologie de ce paragraphe est assez remarquable. Les êtres se divisent en quatre catégories : 1. Les substances inertes (φορητά), composées de matière et de forme (ἡ, ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη), qui reçoivent le mouvement du dehors (ἔξωθεν) ; 2. Les végétaux (φυτά), qui ont un principe vital (φύσις de φύω) quoique inanimés (ἄψυχα) et qui se meuvent spontanément (αὐτοκίνητα) ou d'eux-mêmes (ἐξ ἑαυτῶν). 3. Les animaux (ἔμψυχα), qui ont une âme (ψυχή), comme leur nom l'indique, et se meuvent par eux-mêmes (αφ' ἑαυτῶν) en vertu de l'imaginative (φαντασία), qui détermine leur mouvement (ὁρμή), et produit quelquefois des séries d'actions instinctives coordonnées (τῆς φανταστικῆς φύσεως τεταγμένως ἐπὶ τοῦτο προκαλουμένης). 4. Au sommet de la hiérarchie est l'animal raisonnable (τὸ

L'animal raisonnable, lui, possède en plus la faculté de juger les images, d'approuver les unes et de réprouver les autres et de se conduire en conséquence. Après avoir considéré le bon et le mauvais côté de l'objet en question, comme la raison nous y porte naturellement, nous embrassons le bien et nous repoussons le mal, dignes d'éloges si nous nous livrons à la pratique du bien, dignes de blâme dans le cas contraire. Il faut cependant reconnaître que l'instinct des animaux varie du plus au moins et que chez certains, chez les chiens de chasse et chez les chevaux de guerre par exemple, il approche en quelque sorte de la raison. Il ne dépend pas de nous qu'une imagination venue du dehors nous incline dans un sens plutôt que dans l'autre ; mais le jugement sur la conduite à tenir relève de la raison seule qui, à la suite de l'excitation extérieure, se décide pour le bon et l'honnête ou pour le contraire.

Qui prétendrait que l'attrait extérieur est irrésistible n'a qu'à étudier ses affections et ses mouvements intérieurs. Il verra que l'approbation et le consentement et la détermination de la partie supérieure de l'âme ont lieu conformément à ces jugements de la raison. Pour l'homme fermement résolu à la chasteté et à la continence, la vue et les sollicitations d'une femme ne sont pas la cause adéquate de son changement de propos. S'il se livre à la débauche, c'est qu'il cède à la titillation du plaisir sans vouloir lui résister ni s'affermir dans sa

λογικὸν ζῶον) qui possède la raison (λόγος), en plus de l'imaginative et de l'instinct.

La preuve du libre arbitre est répétée avec plus de précision et de concision dans le *De Oratione*, 6 (XI, 433-436). Origène y fait surtout appel au sens commun et au témoignage involontaire que l'homme rend au libre arbitre par les éloges, les reproches, l'admiration ou le blâme.

résolution. En face de la même tentation, un autre plus instruit et plus aguerri éprouvera le même attrait, mais sa raison, nourrie et fortifiée par les saintes méditations et les exhortations à la vertu, rompra le charme et vaincra le mauvais désir.

Aussi, accuser les circonstances extérieures pour dégager notre responsabilité, comme si nous ressemblions au bois mort et à la pierre qui reçoivent leur impulsion du dehors, c'est aller contre la vérité et le bon sens ; c'est pervertir la notion du libre arbitre, qui n'est nullement la faculté de faire ce qu'on se propose quand rien à l'extérieur ne vient nous solliciter en sens contraire. Mettre toute la faute au compte de la fragilité naturelle n'est pas moins absurde. On a vu les hommes les plus libertins et les plus féroces transformés par l'éducation et la pratique de la vertu au point de devenir, ceux-ci des modèles de mansuétude, ceux-là des modèles de continence. Par contre, des gens d'une vie honorable et digne sont parfois tellement changés par les mauvaises fréquentations qu'ils se jettent dans la luxure, souvent en plein âge mûr, et tombent dans le désordre après une jeunesse irréprochable. On doit conclure de tout cela que si les choses extérieures ne dépendent pas de nous, l'usage que nous en faisons soit en bien ou en mal, en prenant la raison pour juge et pour guide, est en notre pouvoir.

Le témoignage de l'Écriture en faveur du libre arbitre n'est pas moins clair. Origène, parcourant la Bible, cite de nombreux textes à l'appui de sa thèse (1), mais il ne cache

1. Mich., VI, 8 ; Deut., XXX, 15; Is., I, 19-20; Psal., LXXX, 13; Matth., V, 22, 28, 39 ; VII, 24 seq. : XXV, 34-35; XXV, 41 ; Rom., II, 4, seq.

pas que d'autres, de prime abord, paraissent contraires (1). Tel est l'endurcissement de Pharaon et plusieurs passages de l'épître aux Romains. Ces objections n'embarrassent guère le puissant dialecticien. Nous verrons comment il les résout en parlant de son exégèse.

III

La chute des esprits

D'inoffensive qu'elle pouvait paraître, l'hypothèse de la création *ab æterno* devint doublement dangereuse lorsqu'il s'y greffa une autre erreur, celle de l'égalité primitive des intelligences créées. A force de réagir contre les systèmes dualistes qui faisaient les êtres raisonnables incapables de tout mal ou de tout bien, selon leur nature bonne ou mauvaise, Origène en vint à niveler toutes les intelligences créées, en supprimant les inégalités spécifiques et individuelles, pour les constituer arbitres de leurs destinées et de leurs perfections. Dieu les aurait tirées du néant également bonnes et également heureuses. A elles de se maintenir sur ces hauteurs ou d'en déchoir. « Origène ne peut se résoudre à placer dans la volonté divine le principe de l'inégalité qu'on remarque parmi les natures raisonnables ; reporter jusqu'au Créateur la cause de cette diversité lui paraît une assertion injurieuse pour la justice divine, qui ne saurait agir arbitrairement ni faire acception de personne. Dieu qui est l'Un absolu, doit imprimer à toutes ses œuvres le cachet de l'unité ; c'est en dehors de lui qu'il faut chercher la source de leurs différences. D'où il suit que, dans l'origine, tous les êtres spirituels possédaient les mêmes dons naturels et surnaturels, la même sainteté,

1. Ex., IV, 21 ; Ezech., XI, 19-20 ; Marc., IV, 12 ; Rom., IX, 16-18 ; Phil., II, 13.

les mêmes connaissances, le même pouvoir, sans qu'il y eût entre eux la moindre inégalité (1). »

Ici le penseur alexandrin oublia de consulter la règle de foi ou, s'il la consulta, il ne sut pas la reconnaître. La préexistence des âmes, leur déchéance graduelle, leur retour progressif au point de départ initial, ces allées et venues sans trêve ni repos du bien au mal et du mal au bien sont les traits principaux d'un système que toute la tradition catholique s'unit dès la première heure à repousser et qui défie toute tentative d'apologie. L'équité veut seulement qu'on ne perde pas de vue ces deux choses : premièrement, qu'Origène ne présente pas ces spéculations comme des dogmes, mais comme de simples hypothèses à discuter entre théologiens afin d'en établir le bien ou le mal fondé ; en second lieu qu'il les oublie lui-même fréquemment pour s'en tenir à la tradition catholique, spécialement dans ses homélies où il évite avec soin de proposer aux fidèles ces problèmes difficiles et troublants.

Un coup d'œil jeté sur le monde des esprits nous y révèle des différences profondes. L'homme occupe une position mitoyenne entre les anges et les démons, et saint Paul nous apprend qu'une hiérarchie de rangs et des fonctions règne dans chacun de ces ordres.

D'où proviennent les différences des esprits créés ? (2)

Le Créateur n'a d'autre motif d'agir que lui-même, c'est-à dire sa bonté. Puisqu'il est la cause première de tous les êtres et qu'il n'y a en lui ni variété, ni changement, ni impuissance, il a créé tous les esprits égaux et semblables, car il n'avait aucune raison de les faire différents. Mais les natures raisonnables furent douées du

1. Freppel, *Origène*, leçon XVIII, t. I, p. 374.
2. *Periarchon*, II, IX, 6.

libre arbitre, et c'est par le différent usage du libre arbitre qu'elles progressent en imitant Dieu, ou qu'elles déchoient par leur négligence. Telle fut l'origine de leur diversité.

Si notre dessein était de réfuter le système au lieu de l'exposer, nous aurions à relever dans l'argumentation d'Origène plusieurs défauts graves. Il passe à tout instant, sans s'en apercevoir, de l'inégalité naturelle au dualisme gnostique et combat l'un et l'autre par les mêmes principes. Il insinue qu'on ne saurait attribuer à Dieu seul l'excès de bien dont une créature est favorisée, sans lui imputer aussi le mal et la privation du bien (1) : comme si le bien et le mal procédaient d'une même cause, ou comme si Dieu devait quelque chose à sa créature et ne restait pas le maître absolu de ses dons. Mais poursuivons notre revue et assistons à la chute des anges.

Satiété du bonheur cause de la chute (2).

Lorsque la satiété du bonheur s'empare de quelqu'une de ces intelligences, je ne pense pas qu'elle tombe tout d'un coup du sommet de la perfection ; la chute a lieu peu à peu et par degrés. Il peut arriver parfois qu'après avoir commencé de décliner, elle se resaisisse et revienne à résipiscence et que, remontant la pente, elle recouvre son premier état et regagne ce qu'une négligence momentanée lui avait fait perdre.

L'insistance avec laquelle Origène expose ces idées ne permet pas de se méprendre sur sa pensée générale, bien

1. *Periarchon*, I, v, 3. Dans ce paragraphe la traduction de Rufin répète plusieurs fois la même pensée sous diverses formes.
2. *Ibid.*, I, III, 8 (XI, 155). La même idée se trouve développée aux chapitres suivants.

qu'il reste des doutes sur des points de détail. On ne voit jamais par exemple qu'une créature puisse s'élever au-dessus du degré de perfection où elle fut constituée originairement. L'idéal pour elle serait donc de ne pas descendre ou de remonter par ses efforts au niveau primitif. D'après cela, les esprits les moins infidèles occuperaient les premiers rangs dans la hiérarchie angélique.

Les degrés de la chute (1).

Dans la Trinité seule, source de tout bien, la bonté est substantielle ; dans tous les autres êtres elle est accidentelle et ils sont heureux dans la mesure où ils participent à la sainteté, à la sagesse, à la divinité du Très-haut. S'ils cessent de veiller sur eux-mêmes, ils tombent tôt ou tard d'une chute plus ou moins profonde ; et cela par leur faute (2). En conséquence, le juste et providentiel jugement de Dieu proportionne la rétribution à la diversité infinie de leurs mouvements.

Ce sont précisément ces différences de chute qui font la diversité des natures intelligentes. Au sommet, se trouvent les anges qui n'ont que peu ou point fléchi, mais que leurs mérites inégaux suffisent à échelonner. Au milieu, se tiennent les hommes, soumis aux puissances supérieures et objet de leur sollicitude. Enfin, au plus bas degré, les démons observent eux-mêmes la hiérarchie du démérite. Parfois, l'auteur du *Periarchon* signale une quatrième catégorie, celle des astres animés, qui occuperait une place intermédiaire entre les anges et les hommes ; mais comme l'hypothèse des

1. *Periarchon*, I, vi, 2 (XI, 166-167).

2. *Ibid.*, Justinien (Lettre à Ménas) cite le texte grec de cette phrase : Ἐξ ἰδίας αἰτίας τῶν μὴ προσεχόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως γίνονται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις, καὶ ἐπὶ πλεῖον, ἢ ἐπ' ἔλαττον, κτλ.

astres animés n'est après tout pour lui qu'une hypothèse, cette quatrième catégorie est le plus souvent passée sous silence. Cependant l'hypothèse lui sourit et il définirait volontiers les astres « des animaux raisonnables et bons, éclairés de la lumière de la science par la Sagesse qui est le rayonnement de la Lumière éternelle (1) ».

1. *Contra Cels.*, v, 10 (XI, 1195).

CHAPITRE CINQUIÈME

LES FINS DERNIÈRES

I

Résurrection des morts

Celui de nos dogmes qui fut le plus en butte aux sarcasmes des païens est la résurrection des morts. Pour un platonicien, la résurrection de la chair est une chimère et un nonsens : car si le corps est la chaîne, la prison, le tombeau de l'âme (1), celle-ci, loin de désirer la prolongation d'une société qui lui est si funeste, doit aspirer à rompre ses entraves et à reconquérir sa liberté première. Ce spiritualisme mal entendu était de nature à séduire Origène ; cependant, à côté d'un petit nombre de textes sporadiques où percent les spéculations imprudentes (2), il nous en offre une foule de la plus irréprochable orthodoxie. Nous ne signalons que pour mémoire les passages dont l'original est perdu ; ils pour-

1. Les platoniciens aimaient à rapprocher δέμας (corps) de δέμα ou δεσμός (lien), σῶμα (corps) de σῆμα (sépulcre). Aussi enseignaient-ils que les âmes suffisamment purifiées sont à jamais délivrées du corps : Ἄνευ σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον (Phédon, 72).

2. S. Jérôme a réuni ces textes dans sa lettre à Avitus CXXIV, 5 et 7 (XXII, 1063-1065). On remarquera que toutes les phrases incriminées sont hypothétiques : « *Si* omnia sine corpore vixerint, consumetur corporalis universa natura (*Periarch.*, II, III, 2). *Sin autem*... corruptivum hoc induerit incorruptionem... *forsitan* omnis corporea natura tolletur e medio... *Si* hæc non sunt contraria fidei, *forsitan* sine corporibus aliquando vivemus (II, III, 3). *Triplex* ergo *suspicio* nobis de fine suggeritur, e quibus quæ vera et melior sit lector

raient être suspects, bien que les extraits insérés dans l'Apologie de saint Pamphile ne donnent lieu à aucun doute raisonnable. Mais cent fois, dans ses œuvres grecques, Origène enseigne expressément et comme un dogme fondamental la résurrection de la chair. Il pourrait couper court aux objections de Celse en lui disant qu'il impute à tort aux chrétiens une doctrine qui leur est étrangère. Loin de là ; Celse a beau « tourner en ridicule la résurrection des morts prêchée dans les Églises (1) », il répond qu'elle est beaucoup plus rationnelle que les renouvellements et les recommencements imaginés par les stoïciens et les disciples de Platon ou de Pythagore. « Qu'on ne nous soupçonne pas, ajoute Origène, d'être du nombre des soi-disant chrétiens qui rejettent le dogme de la résurrection, fondé sur l'Écriture (2). » Loin de le rejeter, il ne laisse passer aucune occasion de le confesser (3). On en verra la preuve dans le passage suivant, dont les Chaînes bibliques nous ont conservé le texte.

Les preuves de la résurrection (1).

Les hérétiques qui prétendent professer la foi de l'Église et qui la ridiculisent comme une croyance de

inquirat. *Aut* enim sine corpore vivemus... (II, III, 7). Quæritur *utrum* et tunc futura sint corpora, an sine corporibus aliquando vivendum sit (III, VI, 1). » Le tort d'Origène est d'exposer, sans la condamner formellement, une hypothèse en contradiction avec le dogme chrétien ; mais il ne l'admet pas pour son propre compte ; car les intelligences créées ne pouvant, selon lui, se passer d'une enveloppe matérielle, il repousse nécessairement l'annihilation de la matière.

1. *Contra Cels.*, V, 18 : Κεκωμῴδηκε τὴν κεκτρυγμένην τῆς σαρκὸς ἀνάστασιν ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις (*P. G.*, XI, 1205).

2. *Ibid.*, 22 : Μὴ ὑπονοείτω δέ τις ἡμᾶς, ταῦτα λέγοντας, ἀπ'ἐκείνων εἶναι τῶν λεγομένων μὲν χριστιανῶν, ἀθετούντων δὲ τὸ περὶ ἀναστάσεως κατὰ τὰς Γραφὰς δόγμα (XI, 1216).

3. *Cf. In Matth.*, XVII, 29 (XIII, 1565) : *Contra Cels.*, II, 77 (XI, 916-917).

1. *In 1 Cor.*, XV, 23 (Cramer, *Catena in epist. ad Cor.*, Oxford,

gens déraisonnables, la rejettent en fait, sinon en paroles, en niant la résurrection telle que l'Église la croit. Essayons de les réfuter par ce texte de l'Apôtre et par une foule d'autres passages. Le Christ est-il ressuscité, oui ou non ? Sur ce point, les hérétiques sont d'accord avec nous. Mais si le Christ est ressuscité des morts et s'il est le premier-né d'entre les morts, il faut que la résurrection du Christ soit du même ordre que la nôtre, puisque le premier-né ne saurait être d'une nature différente. Ruben, par exemple, étant le premier-né de Jacob, doit être de la même famille que Siméon, Lévi et ses autres frères puinés. Si donc Jésus est le premier-né des morts, il faut que notre résurrection soit du même ordre que la sienne. Or Jésus est ressuscité avec son corps, puisqu'il a mangé et bu après sa résurrection, comme saint Jean en fait foi. Lors donc que les hérétiques font ressusciter les fidèles du Christ d'une autre manière, ils ne sauraient expliquer comment Jésus peut être encore le premier-né des morts... C'est une impudence de soutenir, comme le font certains, que le Christ est ressuscité des morts, mais que les morts ne ressuscitent pas. En disant de cœur, sinon de bouche, que les morts ne ressuscitent pas, on nie équivalemment la résurrection de Jésus-Christ. Car si la négation est générale, elle

1841, p. 294-296, d'après le man. grec 227 de la Biblioth. nat. de Paris). Nous avons collationné le texte de Cramer sur le man. grec 762 du Vatican, qui est beaucoup plus correct. Ἐπεὶ οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων λέγοντες τὴν ἐκκλησιαστικὴν πίστιν καὶ μυκτηρίζοντες ὡς ἀνοήτων, πίστιν ἀθετοῦσιν τῷ ἔργῳ, εἰ μὴ καὶ τῷ λόγῳ, μὴ γίνεσθαι ἀνάστασιν λέγοντες ὡς ἡ Ἐκκλησία πιστεύει· ὅρα πῶς αὐτοὶς ἀπαντητέον ἐκ τῆς ἀποστολικῆς ταύτης λέξεως, καὶ ἐξ ἄλλων δὲ μυρίων. Au lieu de ὡς ἀνόητον πίστιν, ἀθετοῦσιν de Cramer, le manuscrit du Vatican a la leçon que nous avons adoptée.

comprend aussi la proposition particulière. Supposé donc que les morts ne ressuscitent pas, comme Jésus est mort, il s'ensuit qu'il ne ressuscite pas non plus. Au contraire si Jésus est ressuscité, sa résurrection démontre la résurrection des autres.

Nier la résurrection sous prétexte qu'elle est impossible, c'est oublier la puissance de celui qui l'a promise. Qu'y a-t-il de plus impossible parmi les choses impossibles, s'il est permis de parler ainsi, que la vivification du corps, que la création du ciel, du soleil, de la lune, de tout l'univers ?

Considérons, si vous voulez, l'origine de l'homme. Vous voici en présence d'un germe humain. Si l'on vous disait : Ce germe sera un homme ; il prendra une forme ; il en sortira des os, des chairs, des nerfs, des veines; il marchera. De ce germe vil, imperceptible, surgira un homme doué de mouvement et d'un organisme animé. N'accuseriez-vous pas de folie celui qui vous tiendrait un pareil langage, si vous n'aviez l'expérience de la chose ? J'applique hardiment ceci à la résurrection que vous trouverez encore plus croyable si vous songez aux perfections de Dieu : ce qu'est le germe relativement au corps actuel, la dépouille du juste, qui a servi d'instrument aux actes de vertu, l'est par rapport au corps ressuscité... Entendez l'apôtre vous dire : « On sème un corps animal et il en surgit un corps spirituel », comme d'un germe vil et abject est sorti un homme plein de jeunesse et de beauté. Le cadavre est dans les mains de Dieu tel que le grain de blé. Des seuls principes latents que le grain de blé renferme Dieu a pu tirer un épi, comme il produirait des êtres différents selon la force secrète, inhérente à chaque germe, comme il a fait un homme d'un germe humain. Eh bien ! notre corps en

mourant devient le germe du corps glorieux qui doit ressusciter d'entre les morts dans le Christ Jésus.

Certes, on serait difficile si l'on exigeait une profession de foi à la résurrection plus nette et plus explicite. Non seulement notre corps doit ressusciter, mais c'est bien le même corps, celui qui a été l'ὄργανον de l'âme, qui lui a servi d'instrument pour pratiquer les actes vertueux (1). S'il en est ainsi, sur quoi se fondent les réclamations des accusateurs d'Origène ? C'est que celui-ci n'entend pas tout à fait comme eux l'identité du corps humain. La question est déplacée et portée sur le terrain philosophique. Quelle est le véritable principe d'individuation de la matière ? Le problème a toujours paru difficile, et il ne faut pas s'étonner qu'on ne s'entendît pas là-dessus au IIIe siècle de notre ère. Ce qu'il y a d'extraordinaire, c'est que saint Pamphile et saint Épiphane s'appuient précisément sur le même texte, l'un pour attaquer l'orthodoxie du penseur alexandrin, l'autre pour la défendre. Nous allons transcrire ce texte. Origène y prend à partie les simples, qui parlent de résurrection sans se rendre

1. S. Pamphile extrait des livres d'Origène sur la Résurrection une très belle page digne de l'éloquence de Tertullien (*P. G.*, XI, 91-94) : « Quomodo autem non videtur absurdum, ut hoc corpus, quod pro Christo pertulit cicatrices, et pariter cum anima persecutionum toleravit sæva tormenta, carcerum quoque ac vinculorum et verberum supplicia pertulit, igne etiam cruciatum, ferro cæsum est, insuper et bestiarum cruentos morsus, crucis patibula, ac diversa pœnarum genera perpessum est, tantorum certaminum præmiis defraudetur ? Quippe si sola anima, quæ non sola certaverit, coronetur, et corporis sui vasculum quod ei cum magno labore servivit, nulla agonis et victoriæ præmia consequatur, quomodo non contra omnem rationem esse videtur, ut naturalibus vitiis atque ingenitæ libidini propter Christum caro resistens, et virginitatem obtinens cum ingenti labore, qui continentiæ labor utique aut major corporis quam animæ est, aut certe utriusque æqualis est, præmiorum tempóre altera velut indigna rejiciatur, altera veniat ad coronam ? Quæ res sine dubio aut injustitiæ alicujus Deum, aut impossibilitatis accusat. »

compte de ce qu'ils disent. « Quand on leur demande : Qu'est-ce qui ressuscitera ? Ils répondent : Ce corps dont nous sommes revêtus maintenant. Demandez-leur encore : Entendez-vous par là toute la matière du corps, ou une partie seulement ? Avant d'y réfléchir, ils se hâtent de dire : Toute la matière. Que si vous les pressez de nouveau pour savoir d'eux s'ils veulent parler de tout le sang, de toutes les chairs, de tous les poils qui aient jamais fait partie de notre corps, ils finissent par déclarer qu'il faut laisser Dieu arranger les choses à sa guise. Les plus avisés, pour n'être pas embarrassés du sang et de tout le reste, opinent que le corps ressuscitera tel qu'il était au dernier moment », ou bien, pour couper court aux difficultés, ils font appel à la toute-puissance divine. « Tous les amis du vrai, poursuit Origène, doivent s'attacher à la tradition des anciens, mais en évitant de tomber dans des subterfuges ridicules et des hypothèses impossibles ou indignes de la majesté de Dieu. Voici donc comment on peut concevoir les choses. »

L'identité du corps ressuscité (1).

Tout corps vivant — plante ou animal — qui se nourrit par intussusception et par élimination des éléments usés change sans cesse de substratum matériel. Aussi le compare-t-on assez justement à un fleuve ; car, à parler exactement, le substratum ne reste peut-être pas deux jours le même. Et cependant l'individu — Pierre

1. *Selecta in Psalm.*, I, 5 (XII, 1093). Texte grec conservé par S. Épiphane, *Hæres.* LXIV, 14-15 (XLI, 1089-1092), qui l'emprunte lui-même à S. Méthode. Aux endroits indiqués de Migne, le texte est très incorrect ; il l'est surtout dans l'édition de saint Épiphane, où il y a de plus trois fautes graves, altérant tout-à-fait le sens : col. 1089, l. 49 : οὐ ποταμός (pour οὐ κακῶς ποταμός) ; col. 1092, l. 20 : τρόποις (pour τόποις) ; *ibid.*, l. 36 : ἐπιστῖναι (pour ἐπιστῖσαι), il faut absolument consulter Bonwetsch (*Methodius*, Erlangen, 1891, p. 92-95) qui a pu rétablir le texte à l'aide de la version slave.

ou Paul — demeure toujours identique à lui-même, non seulement quant à son âme, incapable d'accroissement et de diminution, mais parce que, malgré ses transformations, le corps garde la même forme caractéristique, en vertu de laquelle le même type se maintient à travers la vie, avec les qualités corporelles de Pierre ou de Paul. Ainsi les cicatrices des blessures reçues dans l'enfance et autres signes individuels, tels que les lentilles, persistent jusqu'à la mort. Cette forme corporelle qui caractérise Pierre et Paul (1), l'âme, à la résurrection, la revêtira de nouveau transformée en mieux, mais sans que le substratum précédent soit tout à fait le même. Et comme cette forme est identique dans l'enfant et dans le vieillard, malgré les propriétés différentes qu'elle paraît acquérir, elle sera un jour ce qu'elle est à présent en dépit des nombreux changements en mieux qu'elle subira. Il faut en effet que l'âme, tant qu'elle habite ces lieux périssables, ait un corps à l'avenant. Si nous devions vivre dans l'eau, nous aurions besoin d'un corps analogue à celui des animaux aquatiques ; quand nous hériterons du royaume céleste, destinés à vivre dans un milieu si différent de la terre, nous recevrons un corps spirituel. Non pas que notre premier corps soit anéanti, mais il deviendra plus glorieux. Le corps de Jésus, de Moïse, d'Élie, lors de la transfiguration, était essentiellement le même corps. Ne vous scandalisez donc pas pour entendre dire que la matière première ne restera pas alors la même, puisque la raison démontre à quiconque est capable de comprendre que, même ici-bas, elle ne demeure pas deux jours sans changement. Encore cette

1. Il faut évidemment ponctuer, non comme dans Migne, mais de cette façon : φακοὶ καὶ ἐπὶ τούτοις εἴ τί ἐστιν ὅμοιον. Τοῦτο τὸ εἶδος, καθ᾽ὃ εἰδοποιεῖται ὁ Πέτρος κτλ.

réflexion : autre est le corps semé dans la terre, autre est le corps ressuscité. « C'est un corps animal qui est semé ; c'est un corps spirituel qui ressuscitera. » Il semble résulter des paroles de l'Apôtre que nous déposerons, à la résurrection, les qualités terrestres de notre corps, tout en gardant la forme elle-même : « Ce que je dis, frères, c'est que la chair et le sang ne sauraient hériter du royaume de Dieu, ni la corruption de l'incorruptibilité. »

Ainsi le principe d'individuation du corps humain est la forme corporelle (τὸ εἶδος τὸ σωματικόν) qui reste identique à elle-même, en dépit du renouvellement incessant des éléments matériels. Origène la compare souvent à la force séminale qui asservit les molécules et se crée un organisme déterminé, en rapport avec sa nature. Où la place-t-il, dans l'âme ou dans le corps ? Il ne le dit jamais clairement. Quand il affirme que l'âme, à la résurrection, la revêtira de nouveau, on peut entendre qu'unie au corps elle recommencera à exercer cette force latente que son état de séparation l'empêchait de mettre en jeu. La placerait-il dans le corps, il ne s'ensuivrait point que les mêmes éléments matériels dussent entrer nécessairement dans la composition du corps glorieux.

Ici, contre son habitude, Origène se montre disciple trop fidèle du Stagirite ; mais, quelle que soit son opinion sur le principe d'individuation et sur les conditions essentielles au maintien de la personnalité humaine, il défend toujours énergiquement, avec la résurrection des morts, l'identité du corps ressuscité. C'est bien le même individu, avec le corps qui lui appartient en propre, qui est appelé à goûter les délices du ciel, ou à subir les supplices de l'enfer.

II

L'enfer et le ciel.

N'arriverions-nous pas à comprendre la raison providentielle de l'enfer, il faudrait en adorer la justice et la sagesse. C'est ce qu'Origène répond aux sarcasmes de Celse. Si le catéchiste alexandrin manifeste une tendance à spiritualiser son enfer, s'il insiste plus volontiers sur la peine du dam que sur celle du sens, il ne dissimule pas la dernière : « Un même supplice est assigné par le Seigneur aux démons et aux damnés... mais dans ce supplice il y a des degrés. L'un ressent des tourments plus vifs pour des péchés plus graves, l'autre des peines plus modérées en raison de fautes plus légères (1). »

Tortures des réprouvés (2).

Nous nous en ferons une idée par les souffrances corporelles de cette vie, très aiguës parfois, mais peu durables, car l'excès même en précipite la fin. Elles peuvent pourtant être si cuisantes qu'on a vu des confesseurs de la foi vaincus par la douleur apostasier au moment où ils allaient recevoir la couronne, malgré leur ferme résolution de persévérer jusqu'au bout. S'il y a dans la vie présente des tourments si intolérables, que sera-ce lorsque l'âme aura dépouillé ce vêtement grossier pour revêtir, à la résurrection, un corps spirituel, d'autant plus sensible à la douleur qu'il sera plus subtil ? Autant il y a de diffé-

1. S. Pamphile, *Apol. pro Orig.*, x (XVII, 615-616) : « Manifestum est quod una pœna, tam dæmonum naturæ, quam humano generi, peccatorum a Domino præfinita sit... licet, in eadem pœna, diversa sit quantitas pœnæ. »
2. *Ibid.*, VIII (XVII, 602-603).

rence à être flagellé nu ou couvert d'un habit, autant le corps humain ressentira plus vivement les tortures, lorsqu'il aura échangé son enveloppe grossière contre un organisme plus délicat.

Ce qu'il y a d'original dans les descriptions du sort des damnés, c'est que l'âme nous y est représentée se préparant à elle-même son supplice, et se faisant l'exécutrice des vengeances de Dieu. « Chaque pécheur s'allume son propre feu, et nos vices en sont la matière et l'aliment. De même qu'une fièvre prolongée, nourrie sans cesse par l'intempérance, finit par embraser tout le corps et en faire un foyer d'inflammation, ainsi en est-il de l'âme qui accumule les actions mauvaises et réunit en elle, à la longue, une masse de péchés : à l'heure marquée tout cet amas de vices s'agite, s'échauffe, bouillonne, et l'âme, en proie à une flamme qu'elle a caressée la vie durant, subit la plus cruelle des tortures. Un pareil résultat n'est pas difficile à comprendre : ne disons-nous pas de certaines âmes qu'elles sont dévorées, déjà sur cette terre, du feu de la colère, de l'envie, de la jalousie, et d'autres passions ? Ces maux acquièrent parfois une telle intensité, qu'on a vu des hommes préférer la mort au prolongement de leurs souffrances. Que sera-ce quand le poison mortel, dont l'âme aurait pu se débarrasser pendant la vie présente, allumera en elle un feu inextinguible ? Alors, par un effet de la puissance divine, le pécheur aura la conscience pleine et entière de toutes ses œuvres ; il les lira en traits de feu dans son intelligence, et ce passé toujours présent à ses yeux, lui fera sentir à jamais les douleurs poignantes du remords. A ce genre de supplices viendra s'en ajouter un autre : lorsqu'on nous arrache un membre, nous éprouvons de vives souffrances ; mais l'âme séparée de Dieu, à qui elle aurait dû être unie, souffrira bien d'avantage de ce déchirement. Tiraillée en mille sens divers, elle sera comme divisée d'avec elle-même, et, en place de l'unité harmonique à laquelle Dieu la destinait, elle offrira l'image du désordre

et de la confusion. Ajoutez-y ces ténèbres extérieures dont parle l'Évangile, c'est-à-dire la privation de toute lumière céleste et l'obscurcissement d'une intelligence créée pour contempler Dieu, et vous aurez une idée du sort des réprouvés (1). »

Il est moins facile à l'homme de peindre le ciel que l'enfer, parce qu'il a moins l'expérience du bonheur que de la souffrance. Au IIIe siècle, quelques chrétiens vraiment trop ignorants se faisaient de la béatitude une idée fort grossière. Ils se figuraient un paradis de Mahomet, dans une cité de jaspe et de cristal, au milieu des parfums et des tables chargées de mets, avec une nuée d'esclaves pour satisfaire et prévenir les désirs les moins nobles. Origène réagit de son mieux contre un si abject matérialisme. En dernière analyse, il place le bonheur des élus dans la vue et la contemplation de Dieu, et dans la ressemblance divine qui en est à la fois la cause et l'effet. Nous nous y préparons dès ici-bas par la méditation amoureuse des choses célestes.

Le repos des élus en Dieu (2).

Comme l'œil recherche naturellement la lumière, comme le corps aspire naturellement au boire et au manger, notre âme éprouve le besoin instinctif de connaître la vérité divine et la raison des choses ; et ce désir qu'a mis en nous l'auteur de notre être sera un jour pleinement assouvi, car on ne peut pas dire que Dieu nous inspire en vain l'amour de la vérité. Ici-bas, avec quelque ardeur que nous nous adonnions aux méditations saintes, nous ne recueillons que les bribes du festin de la science divine ; néanmoins cette occupation tient le désir en éveil, alimente l'amour de la vérité et

1. Freppel, *Origène*, leçon XXII, t. II, p. 62 : traduction libre et abrégée de *Periarchon*, II, X, 4-5, 7-8 (XI, 237-240).
2. *Periarchon*, II, XI, 4 (XI, 243-244).

dispose à mieux la recevoir un jour. Le peintre, avant de commencer son tableau, en trace légèrement le dessin sur la toile pour la préparer au travail du pinceau et faciliter l'exécution de l'œuvre ; ainsi le crayon du divin artiste esquisse déjà en notre âme, durant la vie présente, une ébauche de la ressemblance parfaite que nous destine la vie future.

Pour rendre sensibles à notre esprit les ravissements de la vision béatifique, il faut les dramatiser et les diviser en actes successifs. Origène nous promène d'abord de sphère en sphère à travers les splendeurs de la création ; il nous conduit ensuite dans le monde des réalités invisibles, où il nous invite à scruter les merveilles des secrets divins ; enfin il nous jette en plein mystère dans le face à face avec Dieu. Là, tout désir de savoir et de comprendre sera assouvi par la contemplation sans voiles de l'infinie Vérité. Le souverain bien consiste, comme les philosophes eux-mêmes l'ont reconnu, dans la ressemblance avec Dieu (1). Cette ressemblance, cette assimilation, ainsi que saint Jean et saint Paul nous l'enseignent, est produite par la vision intuitive. Mais elle est ébauchée dès cette vie par la grâce et Dieu qui, à l'origine, fit l'homme à son image, lui donna le pouvoir et l'espérance de parfaire un jour cette similitude (2).

1. *Periarchon*, III, vi, 1 (XI, 333) : « Summum bonum... a quamplurimis philosophorum hoc modo terminatur quia summum bonum sit, prout possibile est, similem fieri Deo. » L'expression ὁμοίωσις Θεοῦ κατὰ τὸ δυνατόν est de Platon. Les Pythagoriciens parlaient aussi d'une ὁμολογία πρὸς τὸν Θεόν.

2. *Ibid.* : « Hoc ergo quod dixit : Ad imaginem Dei fecit eum, et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est : scilicet ut ipse sibi eam propriæ industriæ studiis ex Dei imitatione consciseeret cum, possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret. »

III

La consommation des choses

« Lorsqu'on juge et qu'on veut entendre une doctrine, il faut moins la juger et l'entendre d'après ce que dit l'auteur que d'après ce qu'il doit dire selon ses principes. Or, Origène part de la rénovation du monde, par l'apparition et par le sacrifice du Christ ; il faut donc entendre toute sa téléologie dans le sens de cette rénovation. » Ce sentiment d'un critique moderne (1) n'est juste qu'autant qu'il s'agit de vrais principes et d'un écrivain parfaitement conséquent avec lui-même ; mais on court risque de torturer les textes et de dénaturer la pensée d'un auteur, en voulant à tout prix mettre d'accord toutes ses hypothèses. Les hypothèses contradictoires ne s'excluent pas dans un même esprit : fondées sur une simple probabilité, elles laissent subsister la probabilité contraire. Nous allons voir qu'Origène accueille quelquefois le rêve des épreuves successives indéfinies et celui, diamétralement opposé, d'une restauration universelle et définitive des intelligences déchues ; mais ces conjectures fugitives — si l'on fait abstraction du *Periarchon* — sont dominées par l'exposition catholique du dogme des peines et des récompenses éternelles.

Très souvent il parle de l'éternité du ciel et de l'enfer, en des termes où il est difficile de découvrir une restriction ou une arrière-pensée. Sans doute il sait que le mot éternel peut se prendre au sens large, pour une durée très longue (2),

Origène, attentif aux moindres détails du texte sacré, observe que Dieu, après avoir dit : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », le fit seulement à son image, selon le récit de la Genèse, I, 27. Il en conclut que l'homme ne reçut alors que l'image divine, inséparable de sa nature, avec le germe de la ressemblance qu'il était chargé de parachever.

1. Denis, *Philosophie d'Origène*, 1884, p. 360.

2. *In Exod., hom.* VI, 3. *In æternum* seul peut signifier une

mais il sait aussi qu'il se dit proprement d'une durée sans fin (1). Plusieurs passages ne paraissent pas susceptibles d'une autre interprétation. Contentons-nous d'indiquer les cinq groupes de faits suivants :

1. Le mot « éternel », qu'on dit équivoque, est remplacé par l'adverbe « toujours » ou par des synonymes dont la forme négative est exempte d'ambiguité, comme « sans fin (ἀτελεύτητος), sans limites (ἀπέραντος), sans retour (ἀναπόδιστος) (2) ».

2. Maintes fois, les peines éternelles sont opposées aux peines temporelles, et le feu qui ne s'éteint point, au feu qui se consume et ne saurait durer à jamais (3).

3. Rien de plus commun chez Origène que la division des êtres raisonnables en trois classes : ceux qui ne peuvent faire aucun mal, les anges ; ceux qui ne peuvent faire aucun bien, les démons ; ceux qui font tantôt le bien, tantôt le mal, les hommes. Nous verrons plus loin comment il explique la fixation des uns dans le mal, des autres dans le bien (4).

4. La vie présente est le temps de la propitiation ; au

durée très longue, mais quand l'Écriture ajoute *et adhuc* (ou *et ultra*), il s'agit d'une durée sans fin. Cf. *Periarchon*, II, III, 5 ; *In Roman.*, VI, 5 et 6.

1. *Periarchon*, I, II, 11 : « Sempiternum vel æternum proprie dicitur quod neque initium ut esset habuit, neque cessare unquam potest esse quod est. »

2. Scolie sur Ezech., VII, 26 (*P. G.*, XIII, 793) : Les prophètes parlent souvent de châtiments éternels (περὶ τῆς αἰωνίου κολάσεως) et l'Évangile enseigne clairement l'enfer et ses tourments sans fin (τὰ περὶ γεέννης καὶ τῶν ἄλλων ἀτελευτήτων βασάνων). L'enfer est appelé ἀπέραντος θάνατος (scolie sur Prov. XIX, 16, P. G., XVII, 208)) ; ἀναπόδιστος τιμωρία (*ibid.*, XX, 25, P. G., XVII, 213) ; les méchants sont avec les démons εἰς αἰῶνας αἰώνων (*ibid.*, XX, 27, P. G., XVII, 213) : or, cette expression marque pour Origène une éternité proprement dite.

3. *In Levit., hom.* XIV, 4.

4. Scolie sur Psal., VI, 9 (Δαιμόνων τὸ διὰ παντὸς τὴν ἀνομίαν ἐργάζεσθαι· ἀνθρώπων τὸ μὴ διὰ παντὸς · ἀγγέλων τὸ μηδέποτε. Cf. scolie sur Ps., XLI, 4 (XII, 1416) ; scolie sur Prov., XXI, 25.

delà, plus de conversion possible ; les prières des vivants ne sauraient arracher sa proie à l'enfer (1).

5. Enfin quand Celse reproche aux chrétiens d'avoir emprunté aux philosophes la doctrine des châtiments éternels, Origène se borne à répondre que les chrétiens ont pour cela des arguments certains, tandis que les autres n'ont que des conjectures (2). Parlerait-il de la sorte s'il limitait la durée de l'expiation ?

Cependant d'autres passages éveillent des soupçons. Il n'est, dit-il, ni prudent ni utile d'expliquer ouvertement les supplices réservés aux pécheurs, car c'est à peine si la crainte de châtiments éternels retient certains hommes sur la pente du vice (3). Il suffit de dire en général que ces châtiments existent : mieux vaut laisser le reste dans une sorte de pénombre (4). On voudrait entendre affirmer nettement que les « supplices dits éternels » (5) le sont réellement. A propos des erreurs utiles, Origène fait cette réflexion étrange : « Combien d'hommes réputés sages, ayant découvert la vérité sur les peines (destinées aux méchants) et s'étant débarrassés de leur illusion, se sont conduits plus mal dans la suite ? Il leur eût été avantageux d'entendre comme auparavant le ver qui ne meurt pas et le feu qui ne s'éteint pas (6). » Y aurait-il donc à ce sujet une doctrine ésotérique qu'il est bon de cacher au vulgaire, de peur de scandale et d'abus ? Le péché contre l'Esprit-Saint ne sera remis ni dans le siècle présent ni dans le siècle futur ; mais, poursuit

1. *In Roman.*, VI, 6; VIII, 9; *In Levit., hom.* IX, 4 et 5; *In Numer., hom.* IX, 8.

2. *Contra Cels.*, VIII, 48-52 (XI, 1588-1594).

3. *Contra Cels.*, VI, 26 (XI, 1332): διὰ τοὺς μόγις φόβῳ τῆς αἰωνίου κολάσεως κἂν συστέλλοντας ἐπὶ ποσὸν τῆς κακίας.

4. *Ibid.*, III, 79 (XI, 1024) : καὶ μετ'ἐπικρύψεως συμφερόντως λέγεται.

5. *Ibid.*, III, 78 (XI, 1022) : τῶν κατὰ τὸν λόγον ὀνομαζομένων αἰωνίων κολάσεων.

6. *In Jerem., hom.* XIX, 4 (XIII, 509; Preuschen, *hom.* XX, 4, p. 183) : Πόσοι νομιζόμενοι σοφοί, εὑρόντες τὸ περὶ κολάσεως ἀληθὲς, καὶ διελθόντες δῆθεν τὰ τῆς ἀπάτης, ἐν χείρονι γεγόνασι βίῳ ; κτλ.

Origène, « de ce qu'il ne sera pas remis au siècle futur, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse être remis dans les siècles postérieurs au siècle futur (1). » Et voici un doute encore plus suspect : « Le malheureux trouvé sans la robe nuptiale demeurera-t-il lié à jamais... ou sera-t-il délivré un jour ? Dans le passage où il est question de lui, il n'est point parlé de sa délivrance. Or il me paraît dangereux de rien affirmer sans preuves, surtout lorsque l'Écriture est muette (2). »

On le voit, si Origène ne dit point que les peines des damnés prendront fin, il est des textes où il le laisse entendre au lecteur déjà en éveil. Plus encore que les textes, susceptibles peut-être d'une explication favorable, deux théories dont il a parsemé ses œuvres donnent à réfléchir. Plusieurs fois il semble affirmer que toutes les peines infligées par Dieu sont médicinales et ont pour but de guérir le coupable. S'il en est ainsi, elles ne peuvent durer toujours, à moins que le coupable ne refuse obstinément la guérison. L'auteur du *Periarchon* enseigne également que le pouvoir de faillir et de réparer ses chutes est une propriété inaliénable du libre arbitre (3). La conséquence est aisée à tirer : ni le bonheur des élus ne serait sans appréhension, ni le malheur des réprouvés sans espérance. Quelque bas que soient tombées les intelligences déchues, elles peuvent se relever; quelque haut qu'elles soient montées, un revirement peut les précipiter de nouveau. N'y aura-t-il jamais d'arrêts dans ces ascensions et ces descentes; et tous les esprits créés, sans exception et sans terme, devront-ils subir le flux et le reflux de volontés perpétuellement changeantes? La logique du système le voudrait ainsi; mais les données de la foi s'y opposent. L'âme du Christ est d'abord mise à part. Comme le fer plongé dans la fournaise aspire la flamme par tous ses

1. *In Joan.*, XIX, 3 (XIV, 552): Οὐ μέντοι γε εἰ μὴ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι, ἤδη, οὐδὲ ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις.

2. *Ibid.*, XXVIII, 7 (XIV, 697): πότερον εἰς ἀεὶ μένει δεδεμένος... ἢ λυθήσεταί ποτε.

3. *Periarchon*, I, VI, 2; II, IX, 2, etc.

pores et devient totalement igné, « l'âme de Jésus est plongée dans le Verbe, dans la Sagesse, en Dieu; tout ce qu'elle opère, tout ce qu'elle veut, tout ce qu'elle pense, c'est Dieu; elle ne peut ni changer, ni se détourner du bien, parce qu'elle est enflammée sans cesse par la présence du Verbe auquel elle est unie (1) ». Les âmes des élus participent à cette impeccabilité du Christ. Elles le doivent à la charité consommée et couronnée.

La charité ne déchoit pas (2).

Par ces mots : « La charité ne déchoit pas », l'apôtre nous indique comment, dans les siècles futurs, le libre arbitre sera lié de manière à ne pas retomber dans le péché. La charité est plus grande que la foi et que l'espérance, précisément parce que seule elle nous préservera de toute nouvelle chute. Quand l'homme sera parvenu à un si haut degré de perfection qu'il aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces et le prochain comme soi-même, le moyen pour lui de faillir encore?... Le libre arbitre ne pourra nous séparer de la charité. Bien que cette faculté naturelle subsiste toujours, la force de la charité est telle qu'elle attire tout à soi et se fait escorter de toutes les vertus, surtout quand c'est Dieu qui l'a produite en nous.

1. *Periarchon*, II, VI, 6.
2. *In Roman.*, V, 10 (XIV, 1053) : « Quid autem sit quod in futuris sæculis teneat arbitrii libertatem, ne rursum corruat in peccatum, brevi nos sermone Apostolus docet, dicens : Charitas nunquam cadit. » Le sens est très clair et l'éditeur Delarue semble ne pas l'avoir compris quand il suppose qu'au lieu de *ne* il faut lire *nec*, contre la foi de tous les manuscrits.

Ce que la charité consommée opère dans les élus, la malice consommée le produit dans les démons. Ils ont la rage du crime et trouvent leur plaisir dans la haine. S'ils sont ancrés dans le mal, c'est moins par l'impuissance d'en sortir que par la volonté d'y rester (1). Origène dit ailleurs que la malice leur est devenue naturelle ; qu'elle est pour eux comme une seconde nature (2). On se souvient avec quelle énergie il repoussait l'imputation calomnieuse d'avoir prétendu que le démon serait un jour sauvé : idée extravagante qui n'entrerait pas, disait-il, dans la tête d'un insensé. La terre est le lieu de l'épreuve : tant que nous vivons, nous sommes dans les mains du céleste potier qui peut réparer nos brisures; une fois morts, tout espoir de refonte est perdu (3). Nous voilà de nouveau en pleine orthodoxie; mais nous ne tardons guère à en sortir de nouveau. Ici vient se placer la fatale hypothèse de la restauration universelle qui a valu à l'auteur du *Periarchon* les critiques les plus acerbes et les plus méritées. Il nous faut l'exposer au lecteur dans les termes mêmes où elle se présente dans les écrits d'Origène, avec toutes les précautions oratoires, les protestations, les hésitations et les circonlocutions dont il l'enveloppe. On verra combien il avait conscience de marcher sur un terrain mouvant qui n'avait pas dans la tradition catholique le plus léger appui.

1. *Periarchon*, I, VIII, 4 (XI, 180): « Est alter iste ordo rationabilis creaturæ qui se ita præceps nequitiæ dedit, ut revocari nolit magis quam non possit, dum scelerum rabies jam libido est et delectat. »

2. *In Joan.*, XX, 19; *In Matth.*, fragm. (*P. G.*, XVII, 292).

3. *In Jerem.*, *hom.* XVIII, 1 (XIII, 464): Ὅσον ἐσμὲν ἐνθάδε οἱονεὶ ἐν χειρὶ τοῦ κεραμέως ὄντες, κἂν διαπέσῃ τὸ σκεῦος ἀπὸ τῶν χειρῶν αὐτοῦ, ἐπιδέχεται θεραπείαν καὶ τὸ ἀνακτισθῆναι. Mais après l'âge présent, à la fin de la vie (ἐπὰν μετὰ τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα ἥκωμεν. πρὸς τῷ τέλει γενόμενοι τῆς ζωῆς), il n'y a plus à espérer ni renouvellement ni amélioration (οὐκ ἀνακτίζομεθα οὐδὲ ἐπιδέχεται ἡμῶν ἡ κατασκευὴ βελτίωσιν).

Restauration universelle (1).

Ces questions ardues et subtiles exigent du lecteur ou de l'auditeur désireux de s'instruire autant de réflexion que de prudence. S'il y reste totalement étranger, elles pourront lui paraître vaines et superflues; s'il y apporte un esprit prévenu, elles lui sembleront peut-être hérétiques et contraires à la foi de l'Église, moins pour des raisons décisives que par suite du parti pris. Nous ne les abordons nous-même qu'avec crainte et circonspection, plus pour les examiner et les discuter que pour définir ou affirmer quoi que ce soit. Nous avons essayé plus haut, en parlant de la Trinité, de déterminer quels sont les points où le dogme est certain. Maintenant nous allons discuter les autres de notre mieux sans rien trancher et par manière d'exercice.

Donc, la fin du monde et la consommation viendront quand les pécheurs auront achevé de subir un châtiment proportionné à leurs crimes. Dieu seul en connaît le temps. Mais nous pensons que la bonté de Dieu, par la médiation du Christ, ramènera toute créature à une même fin, après avoir dompté et assujetti les ennemis.

Suit le texte des Psaumes et celui de saint Paul : « Il faut que le Christ règne. Il faut que tout lui soit soumis (2) », paroles qu'Origène entend d'une sujétion volontaire.

Lorsque tous les ennemis seront soumis au Christ, que le dernier ennemi, la mort, sera anéanti et que le Christ à qui tout aura été soumis, remettra le royaume à son

1. *Periarchon*, I, vi, 1-3 (XI, 165-169).
2. 1 Cor., xv, 25-26. Cf. Ps. cix (CX), 1.

Père, ce sera la fin : et cette fin nous permet de nous représenter le commencement. En effet la fin est toujours semblable au commencement ; et comme la fin de toutes choses est une, le commencement doit avoir été un. Tous les êtres, malgré leur diversité, ont une même fin : ainsi d'un commencement identique sont sorties les variétés et les différences actuelles qui, par la bonté de Dieu, dans la soumission au Christ et l'unité du Saint-Esprit, seront ramenées à un même dénouement semblable à l'origine...

C'est l'unité que Jésus-Christ, d'après saint Jean, demandait pour nous à son Père et que l'Apôtre nous promet (1).

Parmi les esprits déchus il en est cependant qui sont tombés dans un tel abîme de malice qu'ils ont été jugés indignes de l'épreuve salutaire réservée au genre humain sous la conduite des puissances célestes, et qu'ils sont devenus les ennemis mortels de l'humanité... Quelques-uns de ces esprits, rangés sous le pouvoir du diable et complices de sa méchanceté, pourront-ils dans les siècles futurs se convertir en vertu de leur libre arbitre ; ou bien la malice invétérée par la force de l'habitude leur est-elle devenue comme naturelle ? C'est à toi, lecteur, de juger si cette catégorie de créatures sera totalement exclue de l'unité et de l'harmonie finales, soit dans les siècles mesurés par le temps, soit dans les siècles coexistants à l'éternité.

Mais Origène semble aussitôt vouloir rétracter son doute quand il poursuit :

1. Joan., XVII, 20-23 ; Eph., IV, 13.

Il résulte de là, ce me semble, que toute créature raisonnable peut passer d'un ordre à l'autre et atteindre un degré quelconque, tandis qu'elle monte ou qu'elle descend selon les efforts et les mouvements divers de son libre arbitre.

Les fluctuations du libre arbitre (1).

Je pense que quelques hommes, débutant par des fautes légères, s'ils refusent de se convertir et de faire pénitence, peuvent arriver à un tel degré de malice qu'ils deviennent des puissances ennemies ; au contraire, parmi ces puissances hostiles [à l'homme] il peut s'en trouver qui, dans le cours des âges, guérissent leurs blessures et cicatrisent leurs plaies au point de passer dans les rangs des meilleurs. Nous l'avons dit souvent, dans la durée des siècles infinis qui mesurent la vie des âmes, quelques-unes peuvent tomber par degrés jusqu'au plus profond abîme de la malice, tandis que d'autres, parties du dernier échelon du mal, s'élèvent au comble de la vertu parfaite et consommée.

D'après cela il n'y aurait point de fin ; il n'y aurait que de perpétuels recommencements. Les mondes succéderaient aux mondes comme les renouvellements indéfinis imaginés

1. *Periarchon*, III, I, 21 (XI, 302). Ce paragraphe est omis — à dessein évidemment — par les auteurs de la *Philocalie* qui copient tout le reste du chapitre. Il nous est conservé en latin par Rufin et par S. Jérôme (*Ad Avitum, epist.* CXXIV, 8 ; *P. L.*, XXII, 1066). Nous avons suivi S. Jérôme, mais la traduction de Rufin concorde tout à fait pour le sens. En voici les dernières lignes : « Ex quo opinamur, quoniam quidem, sicut frequenter diximus, immortalis est anima et æterna, quod in multis et sine fine spatiis, per immensa et diversa sæcula, possibile est ut vel a summo bono ad infima mala descendat, vel ab ultimis malis ad summa bona reparetur. »

par les stoïciens. Ou plutôt les transformations de l'univers ne se produiraient pas à la fois et en masse, mais les intelligences créées poursuivraient isolément, sans trêve ni repos, leurs destinées individuelles. D'autant que leurs mouvements, loin de conspirer vers le même but, ont lieu souvent en sens inverse et que leur direction peut à tout instant devenir rétrograde. Il en résulte que l'ἀποκατάστασις est diamétralement opposée à la théorie des épreuves successives indéfinies. Les deux hypothèses — il est à peine besoin de le dire — sont absolument inconciliables avec les données de la révélation. Que peut-on dire pour la défense de l'auteur du *Periarchon* si ce n'est, avec saint Athanase, qu'il ne faut pas chercher sa vraie pensée dans les ouvrages où il discute le pour et le contre par manière d'exercice et de passe-temps (1); ou, avec saint Jérôme, qu'autre chose est dogmatiser, autre chose exposer des opinions ou des hypothèses que la discussion éclaircira (2). « Si l'on éprouve une véritable tris-

1. *De decret. Nic. syn.*, 27 (XXV, 465).

2. *Ad. Pammach. epist.*. XLVIII, 12 (XXII, 502) : Aliud est γυμναστικῶς scribere, aliud δογματικῶς). Il faut ajouter que la fixation des bons anges dans le bien et des mauvais dans le mal n'avait pas alors le degré de clarté et de certitude qu'elle acquit plus tard. On était bien d'accord que le diable ne peut pas faire pénitence ; mais on ne soupçonnait pas encore que son impuissance à se repentir provînt de son incorporalité (S. Jean Damascène, *De Fide orthod.*, II, 3, *P. G.*, XCIX, 872). On sait comment plusieurs Pères expliquaient le péché des *fils de Dieu* avec les filles des hommes. S. Basile (*In* Ps. XXXII, 4, *P. G.*, XXIX, 333) dit que les anges sont δυσμετάθετοι πρὸς κακίαν parce qu'ils ont été plongés, pour ainsi dire, dans un bain de sainteté par le Saint-Esprit. S. Grégoire de Nazianze (*Orat.*, XXVIII, 31, *P. G.*, XXXVI, 72) les appelle ἀκινήτους πρὸς τὸ χεῖρον ἢ δυσκινήτους. Et le contexte montre qu'il s'agit bien des anges dans l'état actuel. S. Jérôme (*In Epist. ad Eph.*, I, 21, *P. L.*, XXVI, 461) dit aussi que les anges, maintenant encore, gagnent leurs rangs et leurs fonctions par leurs mérites ou les perdent par leurs démérites. Il répond à Rufin, qui trouve cette théorie bien origéniste, que ces montées et ces descentes, ces progrès et ces reculs, n'ont pas assez d'amplitude pour faire d'un ange un démon. Mais S. Maxime, dans ses notes sur la

tesse à se voir obligé de mêler tant de restrictions à l'éloge d'un homme qu'on voudrait pouvoir louer sans réserve, ces regrets sont adoucis par la haute utilité de la leçon qui en ressort... Ce n'est point parmi les intelligences médiocres que se produisent des théories comme celles du *Periarchon* : il faut une certaine trempe d'esprit pour errer de la sorte. Voilà pourquoi l'homme de génie, moins que tout autre, peut se passer de règle : plus l'horizon de la pensée s'élargit devant lui, plus il court risque de s'y perdre ; et la nécessité de prendre pour guide l'enseignement infaillible de l'Église grandit avec la supériorité intellectuelle. Cette loi psychologique et morale a été fidèlement observée par les esprits qui se sont élevés le plus haut dans la sphère des sciences théologiques : il suffit de nommer saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Bossuet. D'accord avec eux sur le principe, Origène a été moins heureux dans l'application. Il s'est trop fié aux ressources de la raison individuelle ; et par là il s'est amoindri, bien loin d'imprimer à ses hautes facultés un élan plus vigoureux (1). »

Hiérarchie céleste (*P. G.*, IV, 93), pense que les plus imparfaits des anges et les plus voisins de la terre peuvent *peut-être* déchoir et tomber dans le mal (ἴσως καὶ ἐπὶ τὸ χεῖρον τραπῆναι).

1. Freppel, *Origène*, leçon XXXVIII, t. II, p. 446-447.

DEUXIÈME PARTIE

L'exégète

CHAPITRE PREMIER

Travaux d'exégèse

Théologien subtil, incomparable controversiste, critique patient et orateur fécond, Origène est avant tout exégète. On pourrait presque dire qu'il n'est que cela, tant son exégèse est envahissante. Au fond, sa théologie n'est que de l'exégèse. Il n'avance rien qu'il n'appuie sur une longue série de textes bibliques et si, à l'inverse de la méthode actuelle, la preuve scripturaire vient souvent la dernière, c'est qu'elle est la plus décisive. L'exégèse ne domine pas moins sa polémique; elle en est l'âme même et Origène n'entre en lice que pour rétablir le sens de textes mal compris ou défigurés. Enfin la critique n'a de prix à ses yeux que comme auxiliaire de l'exégèse et tout le monde sait que ses homélies sont moins des discours parénétiques que des leçons d'Écriture sainte.

Les œuvres exégétiques d'Origène étaient de trois espèces: les commentaires proprement dits, les homélies et les scolies (1). Les deux premières catégories sont bien connues.

1. Le texte classique de S. Jérôme (préface à la traduction des homélies sur Ezéchiel) doit être confronté avec divers autres témoignages du même Père (Prologue au Comment. sur l'épître aux Galates: Prol. au Comment. sur S. Matthieu; Prol. au Comment. sur Isaïe). Il en résulte que les commentaires pro-

Quant aux scolies, c'étaient de courtes notes de philologie, de critique, d'exégèse ou d'histoire, destinées à secourir la mémoire du maître ou des élèves. La concision en était un des principaux mérites; souvent elles ne dépassaient pas en longueur le texte à expliquer. De fait, les scolies sur l'Exode, sur le Lévitique, sur Isaïe, sur les quinze premiers psaumes, sur l'Ecclésiaste, sur certains passages de saint Jean, sur tout le Psautier, ne remplissaient respectivement qu'un rouleau (1). Il fallait qu'Origène s'y fût astreint à un laconisme dont il n'était pas coutumier. Les notes que Bossuet recueillait en lisant l'Écriture sainte la plume à la main, plutôt pour son usage personnel qu'en vue de la publication, seraient sans doute un terme de comparaison assez approchant.

Les *Stromates* n'étaient en somme qu'un recueil de scolies: œuvre de jeunesse, où le chef de la Catéchèse, un peu au hasard de l'inspiration et de l'enseignement, avait consigné ses notes de professeur. Le troisième livre s'occupait entre autres choses de l'épître aux Romains, le quatrième de la première épître aux Corinthiens, le neuvième de Daniel d'après la version de Théodotion, le dixième de Daniel encore et de l'épître aux Galates. L'auteur y avait fait entrer ses premiers essais d'exégèse; mais l'érudition profane y coudoyait la science sacrée. Platon et Aristote, Numénius et Cornutus y déposaient en faveur du christianisme. A cet amalgame hétérogène aucun nom ne convenait mieux que celui de *Stromates*.

Origène a prononcé un nombre incalculable d'homélies s'il est vrai, comme saint Pamphile l'assure, qu'il prêchait presque chaque jour (2). A prendre au pied de la lettre le

prement dits d'Origène s'appellent τόμοι, *libri*, *volumina* ; les homélies, ὁμιλίαι, *homiliæ*, *tractatus* ; les scolies, σχόλια, σημειώσεις, *excerpta*, *commaticum interpretandi genus*. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, t. II, 1903, p. 89-92.

1. Il y aurait exception pour l'Exode si la citation des scolies (σημειώσεις) devait se lire ἐν ἄλλῳ τόμῳ (*P. G.*, XII, 277); mais la vraie leçon est bien ἐν ἄλλῳ τόπῳ. Cf., *Philocalia*, p. 232.

2. *Apol. Præfat.* (XVII, 545).

renseignement fourni par Eusèbe, il n'aurait autorisé les sténographes à les recueillir qu'à partir de soixante ans, quand ses trop nombreuses occupations ne lui permirent plus de les dicter. Souvent assez succintes, elles ne contiennent sans doute que la substance du discours prononcé.

Les commentaires étaient des œuvres de longue haleine exigeant des années de travail. Saint Jérôme qui semble avoir eu en médiocre estime les homélies d'Origène — au moins les homélies sur saint Luc — ne tarit pas d'éloges sur les τόμοι. Il admirait surtout sans réserve les soixante-deux livres consacrés à l'explication des évangélistes Jean, Luc et Matthieu. On l'avait supplié de les mettre en latin, mais il s'en excusait sous prétexte que cette œuvre était au-dessus de ses forces et de ses loisirs. Cependant l'entreprise le tentait et il semble n'y avoir renoncé qu'à regret. S'il avait pu l'exécuter, « le monde romain, disait-il, aurait appris par expérience quel bien lui avait manqué jusque-là et quel trésor lui était maintenant donné. » Origène s'y livrait, toutes voiles déployées, au souffle de son génie (1).

Nous ne possédons plus en grec qu'une portion bien minime de l'œuvre exégétique d'Origène et ces faibles débris d'un colossal édifice sont encore frustes et mal conservés: huit livres du Commentaire sur saint Matthieu, neuf livres du Commentaire sur saint Jean, vingt homélies sur Jérémie, enfin la fameuse improvisation sur la sorcière d'Endor. Il faut joindre à cette liste bien courte d'assez nombreux extraits reproduits dans la *Philocalie* et les innombrables fragments des Chaînes bibliques.

Les traductions de saint Jérôme et de Rufin compensent mal la perte de tant d'ouvrages. Au premier, nous devons soixante dix-huit homélies; au second, cent dix-huit, sans parler du *Periarchon*, de trois livres et demi du Commentaire sur le Cantique des cantiques et d'un remaniement abrégé du

1. *Préface à la trad. des hom. sur Luc* (XIII, 1799-1802).

Commentaire sur l'épître aux Romains. Un traducteur anonyme nous a conservé dans un latin barbare le Commentaire sur saint Matthieu à partir du chapitre XVI. Les lectionnaires latins du moyen-âge renferment un certain nombre d'homélies d'Origène, éditées presque toutes par Combefis. La plupart de ces homélies appartiennent à des ouvrages déjà connus ; plusieurs sont évidemment apocryphes ; l'authenticité de quelques autres mériterait d'être examinée avec plus de soin qu'on n'en a mis encore à les étudier. Quant aux vingt *Tractatus Origenis* découverts et publiés par Mgr Batiffol, tout ce qu'on peut en dire ici c'est qu'ils ne sont pas d'Origène.

CHAPITRE DEUXIEME

Principes d'exégèse

I

Inspiration de l'Écriture

Les théories sur l'inspiration n'étaient pas encore à la mode, Origène se contente d'établir que l'Écriture est inspirée en tant qu'elle est la parole de Dieu et l'œuvre de Dieu. L'Écriture est divine et l'Écriture est inspirée sont pour lui deux formules à peu près équivalentes (1). Il croit avoir suffisamment démontré l'inspiration des Livres saints quand il en a prouvé la divinité; et cette dernière preuve se confond presque à ses yeux avec celle de la divinité du christianisme. Il n'y a là ni pétition de principe ni cercle vicieux. La réalisation des prophéties dans la personne et l'œuvre du Christ et l'intervention miraculeuse de Dieu en faveur de son envoyé prouvent en même temps la mission divine de Jésus et le caractère divin des écrits qui renferment son histoire prophé-

1. Les discours *divins* et *divinement inspirés* (τῶν θείων καὶ ἐκ θεοφορίας ἀπηγγελμένων) sont opposés aux enseignements *profanes*. *Contra Cels.*, III, 81 (XI, 1028). — Les auteurs de la *Philocalie* (chap. I) intitulent avec raison le passage du *Periarchon* relatif à l'inspiration : Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας Γραφῆς. Cependant, Origène ne parle pas directement d'*inspiration*, mais de *divinité* : « Puisque nous employons le témoignage des Ecritures que nous croyons *divines* (ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων Γραφῶν) et que nous n'avons pas encore parlé de la *divinité* des Écritures (καὶ οὐδέπω περὶ τῶν Γραφῶν ὡς θείων διειλέχθημεν), disons en peu de mots quelles raisons nous portent à les croire *divines* (ὡς περὶ θείων γραμμάτων). » *Periarchon*, IV, 1 (XI, 341-344).

tique ; mais la divinité de l'Église instituée par le Christ rejaillit à son tour sur les Livres qu'elle nous propose comme divins.

Au début du quatrième livre du *Periarchon*, Origène développe trois arguments en faveur de la divinité du christianisme : 1. Acceptation par le monde entier de la révélation mosaïque et de la morale évangélique. 2. Propagation merveilleusement rapide de la foi chrétienne en dépit de tous les obstacles et contrairement à toutes les prévisions. 3 Accomplissement des prophéties dans la personne et l'œuvre du Christ. Les prophéties qu'il se plaît à mettre en lumière sont : la bénédiction de Juda par Jacob, la vocation des Gentils, la Vierge et l'Emmanuel, la naissance du Fils de Dieu à Bethléem, les soixante-dix semaines de Daniel (1). Il en conclut que Jésus-Christ est Dieu et, par contre-coup, que l'Écriture est de Dieu. Il poursuit en ces termes :

Preuves de l'inspiration (2).

En démontrant brièvement la divinité de Jésus par les prophéties qui le concernent, nous démontrons du même coup l'inspiration des Écritures contenant ces prophéties, comme aussi celle des écrits où sa vie terrestre et son enseignement sont rapportés avec tant de force et d'autorité qu'ils ont opéré la conversion des Gentils. L'inspiration des prophéties et le caractère spi-

1. *Periarchon*, IV, 1-5 (XI, 344-352).

2. *Periarchon*, IV, 6 (XI, 352-353) : Ἀποδεικνύοντες δὲ ὡς ἐν ἐπιτομῇ περὶ τῆς θεότητος Ἰησοῦ, καὶ χρώμενοι τοῖς περὶ αὐτοῦ λόγοις προφητικοῖς, συναποδείκνυμεν θεοπνεύστους εἶναι τὰς προφητευούσας περὶ αὐτοῦ Γραφάς, καὶ τὰ καταγγέλλοντα τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ γράμματα καὶ διδασκαλίαν, μετὰ πάσης δυνάμεως καὶ ἐξουσίας εἰρημένα, καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐκλογῆς κεκρατηκότα. Il faut lire θεότητος, comme portent les manuscrits, et non θειότητος, comme dans Migne, parce que Jésus n'est pas seulement *divin* ; il est Dieu. On notera, dans le second membre de phrase, le contre-sens de Rufin.

rituel de la Loi mosaïque ont éclaté à tous les regards à l'avènement de Jésus. Auparavant il n'était guère possible de prouver avec évidence l'inspiration de l'Ancien Testament. Mais la venue du Messie a fait voir clairement à ceux qui pouvaient suspecter l'origine divine de la Loi et des prophètes qu'ils ont été vraiment écrits sous l'influence de la grâce céleste. Bien plus, quiconque lira avec attention les paroles des prophètes se convaincra sans peine, à l'enthousiasme dont il sera rempli, que ces Livres sont bien de Dieu et n'ont pas des hommes pour auteurs. La lumière dont resplendit la loi de Moïse était jadis couverte d'un voile; à l'avènement de Jésus, le voile s'est écarté et les biens dont la lettre était la figure ont brillé à tous les regards.

On le voit, l'argument est apologétique et oratoire autant ou plus que théologique; mais ce qui nous intéresse surtout dans ce remarquable passage, c'est la synonymie et l'échange perpétuel des termes divin (θεῖος), inspiré (θεόπνευστος, ἔνθεος) (1), écrit par la grâce divine (οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα), provenant de Dieu et non des hommes οὐκ ἀνθρώπων εἶναι... εἶναι θεοῦ) avec l'assertion que la preuve de la divinité de Jésus est en même temps la preuve de l'inspiration des prophéties qui le concernent et des écrits où ses actions et ses discours sont relatés.

Dieu est l'auteur de l'inspiration ; mais, pour l'école d'Alexandrie, l'action extérieure de Dieu se produit selon l'ordre des processions divines et, si j'ose dire, en fonction de leurs caractères personnels : « Les Livres sacrés ne sont pas des ouvrages humains; ils ont été écrits et nous ont été transmis sous le souffle du Saint-Esprit, par la médiation de

1. Θεόπνευστος toujours, et ici ἔνθεος, sont passifs et désignent le livre inspiré, non l'auteur inspiré.

Jésus-Christ, en vertu de la volonté du Père (1). » L'Esprit-Saint en est le principe prochain et immédiat, parce que l'inspiration surnaturelle se rapportant directement au salut des hommes, est par-dessus tout une œuvre de grâce et de sanctification; mais le Fils intervient en qualité de Sagesse incréée et aussi comme intermédiaire entre l'Esprit et le Père; enfin le Père, gardant toujours l'initiative, est la source première de l'inspiration comme de tout le reste. Il s'ensuit que les paroles inspirées sont les paroles du Père, du Fils et du Saint-Esprit et que l'Écriture peut les attribuer indifféremment à l'un des trois; cependant, à proprement parler, elles appartiennent plutôt au Saint-Esprit (2).

L'Esprit inspirateur est surtout un Esprit illuminateur (3) qui, rayonnant dans l'âme favorisée de ses visites, l'inonde de ses clartés. Origène met tellement en relief l'action de Dieu sur l'intelligence de l'hagiographe que la motion de la volonté est souvent laissée dans l'ombre. Cependant le seul fait que le livre inspiré est appelé livre de Dieu indique suffisamment que Dieu en est l'auteur — c'est-à-dire qu'il l'a écrit ou fait écrire — et l'impulsion divine est quelquefois mentionnée en termes exprès (4). Mais l'exégète alexandrin ne

1. *Periarchon*, IV, 9 (XI, 360) : Μὴ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τὰς ἱερὰς βίβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, βουλήματι τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ταύτας ἀναγεγράφθαι.

2. *Philoc.*, VII (extrait de l'homélie IV sur les Actes, *P. G.*, XIV, 829-832). Assez curieuse théorie sur le Saint-Esprit, qui met en scène (προσωποποιεῖ) les divers personnages de l'Écriture, mais qui parle lui-même alors qu'il fait parler le Père, le Fils ou les hommes inspirés.

3. *Periarchon*, IV, 14 (XI, 373) : Τῷ φωτίζοντι Πνεύματι. *Contra Cels.*, VII, 7 (XI, 1429) : Ἀπ' αὐτῆς τῆς προφητείας φωτισθέντες τὸν νοῦν. *Ibid.*, VII, 4 (XI, 1425) : Οἱ ἐν Ἰουδαίοις προφῆται ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ τοῦ θείου Πνεύματος... διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν ἐγίνοντο καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι.

4. Les termes souvent répétés de θεοφορούμενος, θεοφορηθείς supposent cette action sur la volonté. Origène dit aussi ἀγόμενος ou même ἐξ ἁγίου κινούμενος Πνεύματι. Les phrases suivantes sont d'ailleurs très significatives : Ὁ Θεὸς... ὀργάνῳ τῇ ψυχῇ καὶ τῷ σώματι τοῦ προφήτου χρώμενος (*Contra Cels.*, II, 9, *P. G.*, XI, 808);

distingue guère entre l'inspiration *ad dicendum* et l'inspiration *ad scribendum ;* l'inspiration des prophètes ou des apôtres et l'inspiration des hagiographes sont pour lui la même chose.

La psychologie du sujet de l'inspiration l'intéresse peu. L'homme inspiré doit être saint (1), puisque l'Esprit de Dieu, qui n'habite que dans les saints, habite en lui ; mais tout homme saint n'est pas inspiré. Origène ne confond pas du tout, comme le prétend M. Harnack (2), le charisme de l'inspiration avec les lumières ordinaires de la grâce. Il réserve le titre d'*inspirés* aux Livres canoniques et ne le donne à nul autre ouvrage, aurait-il pour auteur un saint. Selon lui, un effluve spécial du Saint-Esprit remplit l'âme des prophètes jusqu'à les faire déborder et ils déversent sur nous leur trop plein. Mais ils restent toujours conscients et libres. Depuis les fanatiques excès du montanisme, les catholiques étaient plus disposés à bien marquer la distance qui sépare le prophète du devin. On admettait généralement, avec le rhéteur Miltiade (3), que la vraie prophétie est incompatible avec le trouble de l'entendement et l'aliénation des sens, parce qu'elle ne peut avoir rien de commun avec le délire (μανία) passager des faiseurs d'oracles. Le désordre du corps, le trouble des sens, la perte momentanée de la liberté sont autant de signes du malin esprit. Dieu, en

« Spiritus Dei et *per* Moysen et *per* Paulum ingentium sacramentorum figuras enuntiat. » (*In Gen.*, *hom.* II, 5, *P. G.*, XII, 171). Il faut entendre cela d'un instrument libre que Dieu dirige sans le contraindre : Παρὰ τῷ Θεῷ τῷ καὶ οἰκονομήσαντι ταῦτα γραφῆναι (*Philoc.*, I, 28, *Robinson*, p. 33).

1. *Contra Cels.*, VII, 7 (XI, 1429) : Sainteté des prophètes opposée à la vie déréglée des devins. L'Esprit-Saint n'est pour rien dans les prophéties de Balaam et de Caïphe ; il faut les attribuer au hasard (περίστασις), à moins qu'on ne préfère y voir l'action de l'esprit mauvais (*In Joan.*, XXVIII, 13, *P. G.*, XIV, 712-720).

2. ***Dogmengeschichte***[3], I, 618.

3. Il avait composé un traité intitulé : Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.

visitant l'homme, élève ses facultés au lieu de les amoindrir. La fureur prophétique, sous quelque forme qu'elle paraisse, n'est pas son œuvre. Le héraut de la révélation reste toujours physiquement libre de délivrer ou non son message et il le délivre en pleine lucidité.

Prophètes et devins (1).

Admettrait-on la réalité des oracles païens, il ne s'ensuivrait pas qu'ils aient des dieux pour auteurs, mais plutôt des démons pervers, des esprits hostiles à la nature humaine, désireux d'empêcher l'essor de l'âme, son progrès dans la vertu et son retour à Dieu par une piété sincère. On raconte du plus illustre de ces oracles que la Pythie, assise sur l'orifice du souterrain de Castalie, reçoit l'esprit par les parties honteuses du corps et qu'ainsi inspirée la prophétesse débite ces fameuses prédictions, dont on attribue l'origine à un Dieu. Ce n'est pas l'Esprit divin qui peut jeter la prophétesse dans un état de fureur cataleptique où elle ne sait plus ce qu'elle dit. S'il est vraiment participant de l'Esprit de Dieu, il faut que l'homme inspiré tire de ses oracles plus de profit que ceux qui viennent le consulter... et qu'il ait toute sa lucidité d'intelligence, précisément à l'heure où la divinité réside en lui (2). Les prophètes juifs, éclairés vraiment de l'Esprit de Dieu, comme nous le démontrons par les saintes Écritures, étaient les premiers à profiter de la présence d'un hôte

1. *Contra Cels.*, VII, 3-4 (XI, 1424-1425).

2. Τὸ εἰς ἔκστασιν καὶ μανικὴν ἄγειν κατάστασιν τὴν δῆθεν προφητεύουσαν, ὡς μηδαμῶς αὐτὴν ἑαυτῇ παρακολουθεῖν, οὐ θείου Πνεύματος ἔργον ἐστίν· ἐχρῆν γὰρ τὸν κάτοχον τῷ θείῳ Πνεύματι... ὠφεληθῆναι, καὶ διορατικώτερον παρ' ἐκεῖνο μάλιστα καιροῦ τυγχάνειν ὅτε σύνεστιν αὐτῷ τὸ θεῖον.

si noble. Le contact avec l'Esprit-Saint, si j'ose parler ainsi, rendait leur entendement plus pénétrant et leur âme plus resplendissante. Leur corps même ne faisait plus obstacle à la vertu... Mais si la Pythie est hors de soi, si elle ne se possède plus en délivrant ses oracles, quel esprit peut bien la remplir si ce n'est l'esprit de ténèbres ? Je veux parler de ces démons que beaucoup de chrétiens chassent du corps des patients ou par des prières ou par une simple adjuration, sans le secours d'aucun charme ni d'aucun sortilège.

Aussi (1) ne faisons-nous aucun cas de la Pythie, des Dodonides, d'Apollon de Claros, des Branchides, de Jupiter Ammon, ni de mille autres prétendus oracles. Au contraire, nous recevons avec respect les prophètes juifs, admirant leur vie pleine de dignité, de constance, d'austérité, de noblesse; car nous voyons que l'Esprit-Saint prophétise par eux d'une façon toute nouvelle qui n'a rien de commun avec les oracles des démons.

Les œuvres de Dieu sont parfaites. L'Écriture sainte, comme œuvre de Dieu, possédera donc trois caractères qui l'élèvent bien haut au-dessus de toute œuvre humaine : la vérité, l'unité, la plénitude.

La parole de Dieu ne peut point ne pas être vraie. On fait tort à l'auteur du *Periarchon* en soutenant qu'il admet des erreurs dans la Bible. Il ne suppose pas un instant qu'un chrétien puisse embrasser une opinion pareille.

Un des dogmes fondamentaux du christianisme, aux yeux d'Origène, est l'unité d'auteur et d'inspirateur de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'unité d'auteur entraîne l'unité de vues, l'unité de plan et l'unité de fin.

1. *Contra Cels.*, VII, 7 (XI, 1432).

Harmonie des Écritures (1).

Le psaltérion ou la cithare, dont les cordes donnent différents sons, semblent en désaccord au profane peu expert en fait de musique. De même ceux qui ne savent pas reconnaître l'harmonie divine des Livres saints croient parfois sentir une dissonance entre l'Ancien Testament et le Nouveau, entre la Loi et les prophètes, entre les Évangiles comparés les uns aux autres, entre Paul et ses collègues dans l'apostolat. Mais un homme exercé dans cette musique divine, sage en paroles et en œuvres, véritable David « aux mains habiles », selon l'étymologie du mot, saura exécuter cette symphonie, en touchant à propos, tantôt les cordes de la Loi, tantôt celles de l'Évangile qui résonnent à l'unisson, tantôt celles des prophètes ou celles des apôtres qui s'accordent également. Car toute l'Écriture est un divin instrument parfaitement réglé, dont les sons différents forment un merveilleux concert.

Le sentiment profond de cet admirable accord fait dire à Origène que l'Écriture est un seul livre plutôt qu'une collec-

1. *Philocalie*, chap. VI, 2, extrait du t. II du *Comment. sur S. Matth.* (XIII, 832). Le titre du fragment est significatif : Ὅτι ἓν ὄργανον θεοῦ τέλειον καὶ ἡρμοσμένον πᾶσα ἡ θεία Γραφή. Il est emprunté mot pour mot à Origène lui-même (dernière phrase de notre citation). La comparaison musicale n'est pas très nette. Grammaticalement, Origène dit que les diverses cordes d'un même instrument, touchées ensemble, peuvent donner un accord, quoique le profane s'attende à une dissonance; à cause de la différence des notes. Mais, dans l'application, il semble penser plutôt à deux ou plusieurs instruments à l'unisson, donnant la même note, tandis que la différence de timbre fait croire aux ignorants que ce sont des notes différentes.

tion de livres (1) : « Le Verbe de Dieu, qui était dès le principe auprès de Dieu, n'est pas du verbiage, il n'est pas multiple ; c'est un seul Verbe comprenant plusieurs vérités dont chacune est une partie du Verbe. » Il n'y a pas plusieurs Evangiles ; il n'y en a qu'un, écrit par quatre plumes. Ce n'est pas qu'il n'y ait des degrés dans la valeur de la révélation, du moins par rapport à nous. Comme héraut de la révélation divine, Paul plane plus haut que ses collègues. Paul lui-même s'élève à différents niveaux et son essor est plus ou moins sublime. Les Évangiles sont les prémices de l'Écriture, comme les écrits de saint Jean sont les prémices de l'Évangile (2). Loin de nuire à l'harmonie de l'ensemble, ces différences de ton la font mieux ressortir.

Mais le caractère le plus divin de l'Écriture sainte est encore la plénitude :

Plénitude de sens des écrits inspirés (3).

Il convient de croire qu'il n'y pas dans les saintes Lettres le plus petit trait qui soit vide de la sagesse de Dieu. Celui qui a donné à l'homme ce commandement :

1. *Philocalie*, chap. v, extrait du t. V (perdu) du *Comment. sur S. Jean* (XIV, 192), sous ce titre : Ὅτι πᾶσα ἡ θεόπνευστος Γραφὴ ἓν βιβλίον ἐστίν. Eusèbe, dans son *Histoire*, VI, 25, transcrit un passage tiré du même endroit mais avec des coupures. Ὁ πᾶς τοῦ Θεοῦ λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν οὐ πολυλογία ἐστίν· οὐ γὰρ λόγοι· λόγος γὰρ εἷς συνεστὼς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων κτλ.

2. *In Joan.*, I, 4 (XIV, 28).

3. *Philoc.*, I (XIV, 1310) : Πρέπει τὰ ἅγια Γράμματα πιστεύειν μηδεμίαν κεραίαν ἔχειν κενὴν σοφίας Θεοῦ... Ἐπεί ἐστιν ἀπὸ πληρώματος, πνεῖ τοῦ πληρώματος.— Cf. *Philoc.*, X, extrait de *In Jerem.*, *hom.* XXXIX (XIII, 544) : Οὐκ ἔστιν ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία γεγραμμένη ἐν τῇ Γραφῇ ἥτις τοῖς ἐπισταμένοις χρῆσθαι τῇ δυνάμει τῶν Γραμμάτων οὐκ ἐργάζεται τὸ ἑαυτῆς ἔργον. *In Num.*, *hom.* XXVII, 1 (XII, 782) : « Non possumus dicere quod aliquid in eis (Scripturis) sit otiosum aut superfluum. » *In Psalm.*, I, 4 (XII, 1081) : Ἐπὶ πᾶσαν ἔφθασε Γραφὴν ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ θεόπνευστον μέχρι τοῦ τυχόντος γράμματος.

« Tu ne paraîtras pas devant moi les mains vides », se doit à lui-même, à plus forte raison, de ne rien dire en vain. Les paroles des prophètes dérivent de sa plénitude : aussi tout en elles respire-t-il la plénitude. Rien dans les prophéties, ou dans la Loi, ou dans l'Évangile, ou dans les écrits des apôtres, qui ne se ressente de cette plénitude. Venant de la plénitude, tout cela doit respirer la plénitude pour les yeux capables de la percevoir, pour les oreilles dignes de l'entendre et pour l'organe habitué à en apprécier le parfum.

Ainsi il n'est rien dans l'Écriture, pas un fait, pas un iota qui ne soit plein de sens, de sagesse et de mystère. On prévoit déjà quelle influence aura cette théorie sur l'herméneutique. Mais n'anticipons point.

Origène ferme-t-il donc les yeux sur les imperfections si visibles du Livre inspiré ? Nullement. Au contraire, il les énumère avec complaisance ; l'on pourrait presque dire qu'il les exagère. Les auteurs de la Philocalie ont tiré de ses ouvrages plusieurs chapitres (1) sur l'obscurité, les fautes de langage et les pierres d'achoppement de l'Écriture, livre fermé et scellé, rempli d'énigmes, de paraboles, de ténèbres enfin, où, à ne regarder que la lettre, on découvre des faussetés et

1. Voici les titres de quelques chapitres : Chap. II : « Que l'Ecriture est un livre fermé et scellé » (extrait du *Comment. sur le Ps. I*) ; chap. IV : « Sur les solécismes et les fautes de langue de l'Ecriture » (extrait du *Comment. sur S. Jean*, t. IV) ; chap. VIII : « Qu'il ne faut pas chercher à corriger les solécismes et les manques de suite dans l'Ecriture » (extrait du *Comment. sur Osée*) ; chap. X : « Sur les pierres d'achoppement et de scandale de l'Ecriture » (extrait de l'*Hom.* XXXIX *sur Jérémie*) ; chap. XII : « Qu'il ne faut pas se désespérer en lisant les Livres saints, si l'on ne pénètre pas l'obscurité des énigmes et des paraboles » (extrait de l'*Homélie* X *sur Josué*) ; chap. XV : « Raisons du style simple et bas de l'Ecriture » (extrait du *Contra Cels.*, VI, 1-2).

des contradictions. La cause en est sans doute dans la faiblesse des instruments humains qui secondent imparfaitement les intentions de l'ordonnateur divin, mais elle est surtout à chercher dans la misère de ceux à qui est délivré le céleste message et qui ne feraient aucun cas de la parole sainte s'ils la comprenaient sans étude, et se contenteraient de l'écorce si elle n'était amère et indigeste. La sagesse et la miséricorde de Dieu éclatent dans cette conduite et l'on aboutit à ce paradoxe que les imperfections de la Bible sont des perfections véritables.

II

Les trois sens de l'Écriture

Origène met au nombre des dogmes fondamentaux de l'Église l'existence d'un sens mystique, caché sous la lettre de l'Écriture (1). En cela il est d'accord avec les apôtres et avec toute la tradition chrétienne ; s'il a donné plus de relief à la doctrine du sens mystique, il n'en est pas l'inventeur et l'on ne peut pas dire non plus qu'il l'ait empruntée à l'école juive d'Alexandrie. Toutefois, sa fameuse théorie des trois sens scripturaires, répondant au corps, à l'âme et à l'esprit de l'homme, doit lui avoir été suggérée par la trichotomie de Platon. Laissons-le d'abord s'expliquer lui-même :

1. *Periarchon*, *Préface*, 8 (XI, 119) : « (Est illud in ecclesiastica prædicatione) quod per spiritum Dei Scripturæ conscriptæ sint et sensum habeant, non eum solum qui in manifesto est, sed et alium quemdam latentem quamplurimos. Formæ enim sunt hæc quæ descripta sunt sacramentorum quorumdam et divinarum rerum imagines. » Dans cette dernière phrase, le mot grec répondant à *formæ* devait être τύποι, allusion à I Cor., x, 6.

Le corps, l'âme et l'esprit de l'Écriture (1).

Dans les *Proverbes* de Salomon il est dit à propos des préceptes divins : « Transcris-les trois fois dans ta volonté et ton intelligence, afin de répondre des paroles de vérité à ceux qui t'interrogeront. » Il faut donc écrire trois fois en son âme les pensées des saintes Lettres. Les simples s'édifieront de ce que nous pouvons appeler la *chair* de l'Écriture — nous voulons dire le sens direct ; — les plus avancés profiteront de ce qui en est comme *l'âme;* les parfaits, selon le mot de l'Apôtre... jouiront de la loi *spirituelle* qui contient l'ombre des biens à venir. L'homme se compose de trois parties : le corps, l'âme et l'esprit. De même l'Écriture octroyée par Dieu pour le salut des hommes.

S'il y a des rapports (2) secrets entre le visible et l'invisible, la terre et le ciel, la chair et l'âme, le corps et l'esprit, et si le monde naît de leur union, il existe aussi dans l'Écriture un élément visible et un élément invisible. Elle a un corps, la lettre qui apparaît à tous les regards, une âme, le sens caché qu'elle renferme, un esprit, les choses célestes qu'elle figure et représente.

1. *Periarchon,* IV, 11 (XI, 364-365) : Ἵνα ὁ μὲν ἁπλούστερος οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἱονεὶ σαρκὸς τῆς Γραφῆς... ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκώς, ἀπὸ τῆς ὡσπερεὶ ψυχῆς αὐτῆς · ὁ δε τέλειος... ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου σκιὰν ἔχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν. Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ Θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι Γραφή.

2. *In Levit., hom.* V, 1 (XII, 447) ; le grec est rapporté mal à propos à l'*hom.* II (XII, 421) : Ἐπικαλεσάμενοι τὸν ποιήσαντα τῇ Γραφῇ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ πνεῦμα, σῶμα μὲν τοῖς πρὸ ἡμῶν, ψυχὴν δὲ ἡμῖν, πνεῦμα δὲ τοῖς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κληρονομήσουσι ζωὴν αἰώνιον.

Invoquons donc celui qui a donné à l'Écriture un corps, une âme et un esprit : le corps pour ceux qui nous ont précédés, l'âme pour nous, l'esprit pour ceux qui obtiendront au siècle futur l'héritage de la vie éternelle.

Trois instruments (1) servaient à la préparation des sacrifices : le four, la poêle et le gril. Le four, à mon avis, en raison de sa forme creuse, signifie ce qu'il y a de plus profond dans les saintes Écritures ; la poêle indique les passages qu'on finit par comprendre à force de les remuer et de les retourner ; le gril désigne les endroits dont tout le monde à première vue découvre le sens. Nous avons déjà maintes fois observé que les divines Écritures ont trois sens : historique, moral et mystique ; — aussi, disons-nous qu'elles ont un corps, une âme et un esprit ; — et ce triple sens est symbolisé par le triple appareil du sacrifice.

Bien que sa vive imagination lui fasse découvrir ailleurs d'autres analogies du triple sens scripturaire (2), Origène revient toujours de préférence à son allégorie favorite du composé humain, plus familière à ses lecteurs et d'un tour plus philosophique.

Cette application de la psychologie — et d'une psychologie peu sûre — à l'herméneutique n'était pas sans dangers. Elle introduit dans l'exégèse un funeste élément d'obscurité d'où naîtront bien des malentendus. Origène ne nous dit jamais nettement en quoi le sens psychique se distingue du sens spirituel. Il ne songe pas même à le définir autrement

1. *In Levit.*, *hom.* v, 5 (XII, 455) : Triplicem namque in Scripturis divinis intelligentiæ inveniri sæpe diximus modum, historicum, moralem et mysticum. Unde et corpus inesse ei [eis ?], et animam ac spiritum intelleximus. Cujus intelligentiæ triplicem formam sacrificiorum triplex hic apparatus ostendit.

2. *In Gen.*, *hom.* ii, 6 (XII, 173); *hom.* xi, 3 (XII, 224); *hom.* xvii, 9 (XII, 262), etc.

que par son rapport avec l'âme humaine, espèce de lien ou d'intermédiaire entre le corps et l'esprit dans le système de Platon. Il paraît ressortir des divers exemples donnés que le sens psychique aurait surtout pour objet l'édification et répondrait assez exactement au sens moral de la terminologie plus récente (1). Du reste, son rôle pratique est bien effacé et il rentre le plus souvent dans le sens spirituel (2). Nous pouvons donc le laisser de côté pour nous en tenir aux deux termes extrêmes.

Mais ici gardons-nous d'une équivoque : le sens corporel d'Origène n'est pas notre sens littéral et son sens spirituel ne cadre qu'imparfaitement avec ce que nous appelons de la sorte. Aujourd'hui, heureusement, la terminologie est bien fixée. Le sens littéral est celui que l'auteur inspiré énonce directement et qui ressort de l'ensemble des circonstances, selon les lois générales du discours. Il est nécessairement unique, car il répugne qu'un homme sérieux veuille faire entendre à la fois plusieurs choses disparates ; mais il peut être compréhensif et il l'est d'autant plus que celui qui parle voit plus loin et plus juste. Le sens typique dépend d'une volonté spéciale de Dieu d'après laquelle les faits de l'histoire ou la manière de les raconter signifient quelque chose à leur tour. Comme il n'appartient qu'à Dieu de donner aux événements une valeur prophétique, c'est à lui d'en régler la mesure et il n'est pas nécessaire que l'hagiographe en ait toujours conscience. En dehors du sens littéral et du sens typique, qui se superpose au premier et ne saurait

1. *In Gen. hom.*, XVII, 1 (XII, 253) à propos des bénédictions de Jacob : « Quæ res nobis tripartitam, ut in aliis fecimus, explanationis materiam subjicit, ita ut benedictiones *historiæ* locum servent, prophetia vero *mysticum* atque dogmaticum, morum correptio et objurgatio *moralem* dirigat stylum. »

2. Cela arrive toutes les fois qu'Origène s'arrête à l'antithèse : la lettre et l'esprit. *In Levit., hom.* I, 1 (XII, 405), le Verbe était caché dans la chair humaine ; il est caché sous la lettre de l'Écriture : « Ut littera quidem aspiciatur tanquam caro, latens vero intrinsecus spiritalis sensus tanquam divinitas sentiatur. »

jamais exister seul, les exégètes modernes n'admettent aucun autre sens scripturaire. Le sens conséquent, le sens mystique, le sens moral, le sens spirituel, le sens accommodatice, s'ils ne rentrent pas dans une des deux catégories précédentes, ne sont pas des *sens* de l'Écriture.

Ces définitions et ces distinctions n'existaient pas du temps d'Origène. Pour lui, le sens corporel est beaucoup plus restreint que notre sens littéral ; par contre, son sens spirituel s'étend beaucoup plus que notre sens typique. Il appelle sens corporel le sens littéral lorsqu'il est exprimé en termes propres, sans métaphore ni figure d'aucune sorte, et sens spirituel non seulement le sens typique, mais les applications accommodatices plus ou moins légitimes et aussi le sens littéral quand il est figuré. Origène affirme expressément, à maintes reprises, « que certaines parties de l'Écriture n'ont rien de corporel, qu'il n'y faut chercher que l'âme et l'esprit (1) ». Si l'on entend par sens corporel le sens littéral, la proposition est manifestement absurde et inintelligible ; mais avant d'attribuer à un tel homme une si grossière méprise, il convient de se demander si sa terminologie s'accorde avec la nôtre. Le passage suivant prouve manifestement le contraire.

Cas où le sens corporel fait défaut (2).

Si l'utilité de la loi mosaïque apparaissait partout clairement, si le récit était toujours limpide et suivi, nous ne croirions pas qu'il y eût dans les Écritures autre chose que le sens naturel. C'est pourquoi le Verbe de Dieu a ménagé par-ci par-là des pierres d'achoppement,

1. *Periarchon*, IV, 12 (XI, 365) : Ἐπεί εἰσί τινες Γραφαὶ τὸ σωματικὸν οὐδαμῶς ἔχουσαι, ἔστιν ὅπου οἱονεὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ πνεῦμα τῆς Γραφῆς μόνα χρὴ ζητεῖν. D'autres textes seront cités plus loin.

2. *Periarchon*, IV, 15-18 (XI, 373-384).

je veux dire des impossibilités, au milieu des détails historiques ou juridiques. S'il en était autrement, suivant sans heurts la pente aisée du discours, nous abandonnerions à la longue une doctrine qui ne nous semblerait avoir rien de divin, ou bien, rivés à la lettre, nous n'apprendrions rien qui fût digne de Dieu. Or, il faut savoir que le but principal de l'Écriture est l'enseignement spirituel soit en histoire soit en morale. Quand donc le Verbe peut adapter à ces sens mystiques le récit des faits, il s'en sert en y cachant une signification plus profonde que le vulgaire n'y aperçoit pas. Mais lorsque la narration des événements historiques, faite principalement en vue du sens spirituel, ne se prête pas au développement suivi de ce même sens, l'Écriture entremêle à l'histoire des détails qui n'ont pas eu lieu, d'autres qui étaient impossibles, d'autres qui auraient pu arriver mais ne sont pas arrivés de fait (1). Tantôt ces traits qui ne se vérifient pas à la lettre se réduisent à quelques mots, tantôt ils sont plus étendus. Même chose à dire de la législation, dont les prescriptions sont souvent utiles pour le temps où elles furent portées, mais dont parfois l'utilité n'apparaît nullement. Le

1. Ὅπου δὲ ἐν τῇ διηγήσει τῆς περὶ τῶν νοητῶν ἀκολουθίας οὐχ εἵπετο ἡ τῶνδέ τινων πρᾶξις ἡ προαναγεγραμμένη διὰ τὰ μυστικώτερα, συνύφηνεν ἡ Γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον· πῇ μὲν μηδὲ δυνατὸν γενέσθαι, πῇ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γεγενημένον. La même idée est exprimée encore plus crûment peut-être dans le *Commentaire sur S. Jean*, x, 4 (XIV, 313) : « Les hagiographes se proposaient, toutes les fois que cela leur était possible, de dire vrai (ἀληθεύειν) et corporellement et spirituellement. Mais s'ils ne pouvaient atteindre en même temps ce double objet, ils préféraient l'esprit au corps et sauvegardaient la vérité spirituelle, s'il est permis de parler ainsi, dans l'erreur corporelle » (σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψευδεῖ). Le mot « mensonge » rendrait mal ψευδός parce qu'il suppose une intention de tromper que

législateur commande quelquefois des choses impossibles pour exciter les esprits les plus pénétrants et les plus attentifs à scruter les profondeurs de l'Écriture et à y chercher un sens vraiment digne de Dieu. L'Esprit-Saint n'en a pas agi ainsi seulement avant la venue du Christ ; comme il est le même Esprit et procède du même Dieu, il a fait la même chose dans les Évangiles et les écrits apostoliques. Là aussi les faits historiques se mêlent à des événements qui ne se sont pas passés à la lettre et les détails des prescriptions écrites ne paraissent pas toujours conformes à la raison.

Quel homme de bon sens pourrait se persuader que le premier, le second et le troisième jour de la création ont eu un soir et un matin, sans soleil, ni lune, ni étoiles ; ou même sans ciel, s'il s'agit du premier jour ? Qui est assez simple pour croire que Dieu planta le paradis d'Éden vers l'Orient à la façon d'un jardinier ; qu'il y plaça un arbre de vie tangible et visible, dont les fruits matériels donnaient la vie à ceux qui en goûtaient ; qu'en mangeant les produits de cet arbre on participait au bien ou au mal ? En lisant que Dieu se promenait le soir dans le paradis et qu'Adam se cacha sous l'arbre, il n'est personne, je pense, qui ne voie là des figures et ne cherche

ψευδός n'indique pas toujours et qu'il n'indique certainement pas ici. Cf. *Periarchon*, IV, 18 (XI, 381) : Le but de l'Écriture n'est pas de présenter au lecteur la *seule* signification grammaticale (οὐχὶ τὰ ὑπὸ τῆς λέξεως παριστάμενα μόνα ἐκλαμβάνειν). Il arrive donc *quelquefois* (ἐνίοτε) que les choses *prises à la lettre* (ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ) sont fausses ou même absurdes et impossibles. D'autres fois aux récits réels et aux préceptes utiles *à la lettre* (κατὰ τὸ ῥητόν) s'intercalent des détails (προσύφανται) qu'il faut entendre différemment. Nous avons tenu à reproduire ces passages intéressants au point de vue de la terminologie et qui montrent combien mal on traduit la pensée d'Origène en lui faisant dire que l'Écriture est parfois dépourvue de *sens littéral*.

des sens cachés dans un récit d'apparence historique, mais qui ne s'est point passé à la lettre comme il est raconté.

Après une assez longue énumération de textes semblables, relatifs soit à des récits soit à des préceptes tant de l'Ancien Testament que du Nouveau, l'auteur conclut :

Nous avons dit tout cela pour montrer que le but de la divine Providence, en nous donnant les saintes Écritures, a été de nous faire entendre autre chose que la lettre, puisque le sens matériel est quelquefois faux et même déraisonnable et impossible. Nous avons voulu montrer aussi que certains éléments étrangers se mêlent parfois au récit des faits et aux dispositions légales observables à la lettre.

L'absence du sens corporel n'est qu'accidentelle (1).

Qu'on ne nous soupçonne pas de dire qu'il n'y a point d'histoire réelle parce que tel ou tel fait ne s'est pas passé à la lettre, ou qu'aucune disposition légale n'est à observer littéralement parce que tel ou tel précepte entendu à la lettre serait déraisonnable ou impossible...

Il y a beaucoup plus de choses qui se sont vérifiées réellement au sens historique qu'il n'y en a d'ajoutées pour être comprises simplement au sens spirituel (2). [Et il faut en dire autant des préceptes]... Mais un lecteur

1. *Periarchon*, IV, 19 (XI, 384-385). Autre passage plus formel tiré du *Comment. sur l'ép. à Philémon* et cité par S. Pamphile, *Apol.*, VI (*P. G.*, XVII, 591-593).

2. Πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν.

diligent doutera quelquefois et ne découvrira pas sans un long examen si tel fait est historique ou non à la lettre. Il doit donc se conformer exactement à cet ordre du Sauveur : « Scrutez les Écritures » et rechercher avec soin si le passage en question se vérifie à la lettre ou si c'est impossible. La comparaison des expressions semblables le guidera dans cette recherche.

Les assertions contestables et les théories hasardées ne manquent point dans cette page d'Origène. Il faut seulement ajouter qu'il suppose constamment, à moins de raison contraire, l'existence du sens naturel, et sa pratique ordinaire, même dans ses prédications, est de l'exposer en premier lieu pour y asseoir ce qu'il nomme le sens spirituel.

III

Allégorisme

L'allégorisme est moins un système qu'une tendance. C'est la tendance à substituer au sens propre une métaphore ou un symbole, à superposer au sens naturel une accommodation arbitraire tirée de quelque analogie lointaine, au sens littéral un prétendu sens spirituel que ni la tradition ni l'Écriture n'autorisent. Le milieu dans lequel vivait Origène devait fatalement l'entraîner dans l'allégorisme, où le poussaient déjà son goût instinctif nourri par ses lectures philosophiques. Pourtant il est juste de remarquer qu'il ne se réclame ni de Philon ni d'aucun écrivain profane ; c'est aux auteurs sacrés et surtout à saint Paul qu'il rapporte, avec ses idées sur le sens spirituel, son exégèse allégorique. Et en effet les textes de saint Paul prouvent jusqu'à l'évidence l'existence d'un sens typique surajouté à la lettre de

l'Écriture. ainsi que la légitimité de l'usage accommodatice des Livres saints (1).

Ce qui faisait le plus d'impression sur l'esprit d'Origène, c'était le danger trop réel d'un littéralisme excessif. Les Juifs, pour croire au Christ, voulaient voir les symboles de l'Ancien Testament se vérifier à la lettre, le loup paître avec l'agneau, le lion avec le bœuf, l'ours avec le chevreau. Les chiliastes, dont l'Égyptien Népos allait renouveler les erreurs, se forgeaient un paradis de Mahomet, où la première occupation était de manger et de boire. Les gnostiques et plusieurs catholiques peu instruits, s'obstinant à prendre à la lettre les anthropomorphismes de l'Ancien Testament, se faisaient du Dieu des Juifs les idées les plus grossières et exposaient l'Écriture sainte aux sarcasmes des païens.

La lettre tue mais l'esprit vivifie (2).

Après avoir traité en courant de l'inspiration des divines Écritures, nous devons indiquer la manière de les lire et de les entendre. Pour avoir ignoré la vraie

1. *Periarchon*, IV, 13 et *Contra Cels.*, IV, 44. Les textes de S. Paul sont *Rom.*, XI, 4 (application *accommodatice*), I *Cor.*, X, 4 (breuvage *spirituel*, πνευματικῆς) ; X, 11 (significations *typiques*, τυπικῶς) ; *Gal.*, IV, 21 (interprétation *allégorique*, ἀλληγορούμενα) ; *Col.*, II, 12 (Loi, *ombre*, σκιά, des réalités à venir) ; *Heb.*, VIII, 5 (l'Ancien Testament est τύπος, εἰκών et σκιά). Origène invoque aussi, comme exemple du sens *psychique*, I *Cor.* IX, 9. Tout le reste est donné comme exemple du sens *spirituel*. On voit quelle est la compréhension de ce mot, qui embrasse l'accommodation, *Rom.*, XI, 4, l'allégorie, *Gal.*, IV, 21, la métaphore, I *Cor.*, X, 4, le type proprement dit, I *Cor.*, X, 11, *Col.*, II, 12, *Heb.*, VIII, 5. — L'influence de Philon est ici indéniable (Photius, *Biblioth.*, 105) ; celle de Cornutus et de Chérémon est attestée par Porphyre (Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 19). Voir l'éloge qu'Origène décerne aux allégories de Philon et d'Aristobule, *Contra Cels.*, IV, 51 (XI, 1112).

2. *Periarchon*, IV, 8-9 (XI, 356-361).

méthode à suivre, beaucoup de gens ont fait fausse route. Les Juifs au cœur dur et stupide refusent de croire au Sauveur parce que, rivés à la lettre des prophéties, ils ne l'ont pas vu annoncer aux captifs la délivrance matérielle, ni rebâtir ce qu'ils regardent comme la véritable cité de Dieu, ni exterminer les chars d'Éphraïm et les cavaliers de Jérusalem...

Ces diverses conceptions, ou erronées, ou impies, ou absurdes, viennent de ce qu'on néglige le sens spirituel de l'Écriture pour ne s'attacher qu'à la lettre nue. C'est pourquoi à ceux qui, loin de regarder les Livres sacrés comme l'œuvre des hommes, les croient composés et transmis jusqu'à nous sous l'inspiration du Saint-Esprit, par la volonté du Père de toutes choses, avec Jésus-Christ pour médiateur, nous essayerons d'indiquer la vraie méthode à suivre, les yeux fixés sur la règle vivante que l'Église de Jésus-Christ tient de la tradition des apôtres. Qu'il y ait dans les divines Écritures des dispensations mystiques, les moins instruits des fidèles le savent : mais quelles sont-elles précisément, les chrétiens prudents et modestes avouent l'ignorer. Demandez-leur ce que signifient l'inceste des filles de Loth, les deux épouses d'Abraham, les deux sœurs mariées à Jacob et leurs deux servantes, il vous répondront que ce sont là des mystères dont il ne nous est pas donné de pénétrer le sens. Lorsqu'ils lisent la fabrication de l'arche, persuadés que les détails en sont figuratifs, ils cherchent à interpréter de leur mieux chaque détail. Ils ne se trompent pas en effet en voyant dans l'arche une figure, bien qu'ils puissent se tromper dans les applications particulières.

La première règle d'herméneutique de l'exégète alexandrin est indiscutable : *Il faut abandonner la lettre ou le sens corporel de l'Écriture toutes les fois qu'il en résulte quelque chose d'impossible, d'absurde ou d'indigne de Dieu* (1). C'est l'évidence même et l'on ne comprend guère que certains critiques aient pu y trouver à redire. Malheureusement Origène prodigue trop les impossibilités, sans se donner assez la peine de concilier les antinomies ou les antilogies. L'idée exagérée qu'il se fait de l'inspiration le porte à spiritualiser tout récit qui n'édifie pas, toute prescription dont l'utilité immédiate n'apparaît point ; car il lui semble évident qu'un précepte inutile et qu'un récit peu édifiant, à moins d'être relevés par un sens mystique, sont indignes de Dieu. D'après ce principe, la dissimulation d'Abraham chez Abimélech, la conduite des sages-femmes égyptiennes, l'inceste des filles de Loth doivent se tourner en allégories. La législation mosaïque est passée au crible avec non moins de rigueur : « Si nous demeurons attachés à la lettre, à l'interprétation judaïque et vulgaire, je rougirai de confesser que ces lois sont de Dieu. La législation de Rome, d'Athènes et de Sparte semblera plus judicieuse et plus raisonnable. » Les faits qui, au sens propre, seraient impossibles, les préceptes qui, pris à la lettre, seraient absurdes, nous obligent de recourir au sens spirituel, c'est-à-dire, en tenant compte de la terminologie d'Origène, au sens figuré ou à l'allégorie. Mais il arrive souvent que des faits ou des préceptes vul-

1. On l'aurait peut-être moins critiquée si on s'était aperçu qu'elle est dans S. Augustin. « Quare quædam in rebus visibilibus quasi absurda miscet Spiritus sanctus, nisi ut ex eo quod non possumus accipere ad litteram, cogat nos ista spiritualiter quærere ? » (In *Psalm.* CIII, *serm.* I, 18. *P. L.*, XXXVII, 1351). Ce qu'Origène a de particulier, c'est l'insistance à déclarer qu'on ne saurait prendre à la lettre un récit ou un précepte indigne de Dieu, *In Jerem.*, *hom.* XII, 1 (XIII, 377 : Ὀφείλει ἄξιον εἶναι τοῦ Θεοῦ); *Periarchon*, IV, 9 (XI, 361 : Ἀξίως τῆς Γραφῆς): *In Numer.*, *hom.* XXVI, 3 (XII, 774 : « Conveniens videtur hæc secundum dignitatem, immo potius secundum majestatem loquentis intelligi. »)

gaires qui, s'ils n'étaient que cela, seraient indignes de l'inspiration, deviennent dignes de Dieu dès qu'un sens plus noble, s'y superposant, spiritualise le corps de l'Écriture. En ce cas, il faut entendre l'Écriture et selon la lettre et selon l'esprit, et cette double recherche est l'objet de l'herméneutique.

Une homélie célèbre, celle des Prémices, lui est consacrée presque tout entière (1). Au gré d'Origène, l'obligation d'offrir les prémices subsiste sous la loi de grâce. Mais si ce précepte doit s'observer à la lettre, pourquoi pas les autres ? Tel est le problème. C'est, répond Origène, que les prescriptions de l'Ancien Testament ne sont pas libellées de la même façon. Le mot « loi » se prend quelquefois en un sens général pour désigner toutes les institutions mosaïques, mais il a aussi un sens spécial, la loi de la pâque, la loi de la circoncision, la loi du sabbat, etc. La loi ainsi entendue était, selon saint Paul, l'ombre et la figure de l'avenir ; elle se trouve abrogée par le christianisme. Voici donc la règle à suivre. Toutes les fois que la Bible se sert du nom de « loi », il s'agit de prescriptions temporaires qui n'obligent plus les chrétiens et dont ils n'ont plus à prendre que l'esprit ; au contraire, les mots « commandements, jugements, préceptes, témoignages, » etc., désignent des prescriptions qui subsistent encore à la lettre. Des préceptes comme : « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas l'adultère » n'ont aucun besoin d'allégorie. « A quoi bon y recourir quand la lettre édifie ? (2). » Il peut arriver cependant qu'une prescription encore en vigueur soit susceptible d'un sens mystique. Telle est l'institution primitive du mariage qui continue à lier les chrétiens et où cependant l'Apôtre découvre un symbole de l'union mystérieuse du Christ avec l'Église. Ce sera, poursuit Origène, la tâche du scribe sage et docte de faire ce discernement et de savoir selon les cas ou rejeter la lettre qui tue pour s'attacher à

1. *In Numer., hom.* XI, 1-5 (XII, 640-651).
2. Quid opus est in his allegoriam quærere, cum ædificet etiam littera (XII, 643).

l'esprit, ou s'en tenir à la lettre, lorsqu'elle est par elle-même utile et édifiante, ou enfin greffer sur la lettre le sens spirituel et mystique. La prescription relative aux prémices appartient à cette dernière catégorie.

Il ne faut pas un moindre discernement pour découvrir le sens spirituel des récits historiques. Quelquefois c'est l'Écriture elle-même qui nous guide. Si elle nous apprend que la législation antique était l'ombre de l'Évangile, elle nous enseigne aussi que l'histoire juive était figurative, qu'il y a un Israël selon la chair et un Israël selon l'esprit, une Jérusalem terrestre et une Jérusalem céleste : voilà le fondement de l'allégorie. Nous n'avons qu'à creuser cette mine et à suivre ce filon. « Si, peu satisfaits du sens charnel, nous attribuons un sens mystique aux prophéties concernant la Judée, Jérusalem, Israël, Juda et Jacob, nous devrons, pour être logiques, entendre aussi au sens spirituel celles qui ont pour objet l'Égypte et les Égyptiens, Babylone et les Babyloniens, Tyr et les Tyriens, Sidon et les Sidoniens et ainsi des autres peuples. Car si les Israélites ont un caractère figuratif, leurs ennemis l'auront également. » On constate d'ailleurs que les prophéties d'Ézéchiel relatives à Pharaon et au Prince de Tyr et celle d'Isaïe sur Nabuchodonosor conviennent mal à ces personnages si l'on s'en tient à la lettre. D'où résulte la nécessité de regarder plus haut et de chercher plus loin (1).

Il est une autre source de sens mystique où l'arbitraire se joue à plaisir. L'Écriture, c'est-à-dire la version des Septante, répète-t-elle un mot ? Mystère. Emploie-t-elle une expression inusitée, une allittération ? Mystère encore. Omet-elle un mot qui paraissait nécessaire, un détail auquel on s'attendait ? Mystère toujours. Ces fantaisies exégétiques — espèce d'alchimie en vertu de laquelle tout peut se changer en tout et qui préludait aux jeux puérils du Talmud — étaient fort en vogue à Alexandrie depuis Aristobule et Philon. Origène n'a pas su s'en défendre assez. A Philon éga-

1. *Periarchon*, IV, 20-22 (XI, 385-392).

lement est empruntée l'idée du symbolisme des noms, des nombres et des choses, bien que le développement soit souvent indépendant et original. C'est ainsi que le nombre *deux* est l'emblème du dualisme, de la division et du mal ; *cinq* représente les sens, la chair opposée à l'esprit ; *dix* est le nombre parfait du Décalogue et des fruits de l'Esprit-Saint. Les étymologies sont une source inépuisable d'allégories, grâce à une théorie curieuse sur la signification des noms (1). Mais c'est surtout dans les mœurs et la nature des êtres que réside le principal fonds d'applications mystiques. On peut citer, comme type, l'homélie sur ce texte : « La perdrix pousse des cris ; elle rassemble autour d'elle des petits qui ne sont pas les siens (2). » Origène remarque d'abord que l'Écriture ne parle jamais en bonne part de la perdrix et pour cause : « C'est un animal rusé, fourbe et malin ; il se roule perfidement aux pieds des chasseurs en leur faisant espérer une facile proie pour les éloigner de sa progéniture. Quand il les a dépistés, il s'enfuit à tire d'aile. » Il est aussi très impur, au dire des naturalistes. Trompeur, méchant et immonde, il ne peut représenter que l'ennemi du genre humain, rassemblant autour de lui des enfants qui ne sont pas les siens et criant par l'organe des hérétiques au point de couvrir la voix du bon Pasteur.

Nous devions signaler dans le premier orateur chrétien dont nous possédions les œuvres, l'emploi fréquent de ce symbolisme dont les Occidentaux, surtout saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire le Grand et, plus près de nous, saint François de Sales et le cardinal Pie, ont fait un usage si étendu et quelquefois si heureux.

1. *Fragm., in Genes.* (*P. G.*, XII, 116).
2. *In Jerem. hom.* XVII, 1 (XIII, 453). Voir l'imitation de ce morceau par S. Ambroise, *Epist.* XXXII (*P. L.*, XVI, 1069-1071).

CHAPITRE III

SPÉCIMEN D'EXÉGÈSE.

LE CHAPITRE IX DE L'ÉPITRE AUX ROMAINS.

Parmi les œuvres exégétiques d'Origène, l'une des plus maltraitées par le temps est son explication de saint Paul. Avant la publication des extraits contenus dans les Chaînes, on ne possédait en grec que deux longs passages sur l'épître aux Romains insérés dans la Philocalie et la traduction par Rufin du commentaire sur cette même épître. Mais Rufin, habitué à tant de libertés, atteignait ici la limite du sans-gène. Il avait abrégé son texte à peu près de moitié, réduisant à dix livres plus courts les quinze livres primitifs (1). De son propre aveu, il avait tellement retranché, ajouté, transposé, modifié, que ses amis le pressaient de s'adjuger la paternité d'un ouvrage où il avait tant mis du sien (2). Heureusement pour nous, les auteurs de la Philocalie reproduisent les pages les plus intéressantes au point de vue de la théologie paulinienne. Ces morceaux choisis mis ensemble forment un corps de doctrine; ils nous arrivent, sinon avec l'approbation expresse, du moins avec l'estampille des deux illustres Cappadociens (3). Et les idées qu'ils vulgarisent ont exercé une influence si marquée sur l'exégèse des Pères grecs — et

1. Rufin, *Præfatio in explan. Orig.*, etc. (*P. G.*, XIV, 831).
2. Rufin, *Peroratio in explanat. Orig.*, etc. (*P. G.*, XIV, 1291).
3. Les chapitres de la *Philocalie* que nous utiliserons sont les suivants : 1. Chapitre xxv : Que la prédestination fondée sur la prescience ne détruit pas le libre arbitre (commentaire de ces mots : *Segregatus in Evangelium Dei*, Rom. I, 1 ; *P. G.*, XIV, 841-843). — 2. Chap. xxi : Solution et explication des difficultés scripturaires contre le libre arbitre (*Periarchon*, III, I, 8-22 :

même de presque tous les Pères latins jusqu'à saint Augustin — qu'ils se recommandent à notre étude.

Il s'agit du chapitre IX de l'Épître aux Romains avec la fin du chapitre précédent. Nous distinguerons pour plus de clarté quatre points caractéristiques :

1. Ordre de la prescience et de la prédestination.

2. Endurcissement de Pharaon en rapport avec cette maxime : « Il endurcit qui il veut et il fait miséricorde à qui il veut ».

3. Comparaison du potier et allégorie des vases de colère et des vases de miséricorde.

4. Impuissance de l'homme et nécessité de la grâce, suivant cette formule : *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.*

I

Prescience et Prédestination

Que la prescience divine précéde, éclaire et dirige la prédestination, tous les Pères grecs sont unanimes à l'affirmer ; mais peu l'ont dit aussi clairement qu'Origène dans l'explication de ce texte : « Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon le propos. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-né entre un grand nombre de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. »

endurcissement de Pharaon, Jacob et Esaü, vases de colère et vases de miséricorde, *non est volentis neque currentis*, etc. ; *P. G.*, XI, 261-301). — 3. Chap. XXVII : Endurcissement de Pharaon (tiré des Comment. d'Origène sur l'Exode (*P. G.*, XII, 264-281). — 4. Chap. XXVI : Concours de la grâce et du libre arbitre (comment. de ces mots : *Quis ostendet nobis bona?* Ps. IV, 6 ; *P. G.*, XII, 1149-1163). Nous emploierons aussi à l'occasion les fragments grecs conservés dans les Chaînes.

Rapport de la prédestination à la prescience (1).

Observons attentivement l'ordre du discours. Dieu justifie ceux qu'il a d'abord appelés, et il ne les justifierait pas s'il ne les avait appelés. Il appelle ceux qu'il a déjà prédestinés, et il ne les appellerait pas s'il ne les avait prédestinés. Pourtant, ce n'est pas la prédestination qui est le terme premier de la vocation et de la justification. Si elle était le premier terme de la série, les fatalistes auraient gain de cause; mais avant la prédestination il y a la prescience : « Ceux qu'il a connus d'avance, dit l'Apôtre, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils. » Ainsi Dieu, fixant son regard sur la suite des événements futurs et voyant certains hommes inclinés à la piété suivre cette inclination et s'adonner tout entiers à une vie vertueuse, il les a connus d'avance (2); car il prévoit l'avenir comme il voit le présent. Ceux donc qu'il connut ainsi d'avance, il les prédestina à être conformes à l'image de son Fils... Par conséquent, il ne faut pas croire que la prescience de Dieu soit cause des événements futurs. C'est parce qu'ils doivent librement se produire que Dieu, sachant toutes choses avant qu'elles n'existent, les connaît d'avance. Et comme il sait toutes choses avant qu'elles n'existent, il a connu d'avance et prédestiné ceux qui devaient être conformes à l'image de son Fils, tandis qu'il en voyait (3) d'autres rester étrangers à cette même

1. Explication de Rom., I, 1 : *Segregatus* (ἀφωρισμένος) *in Evangelium Dei*, *Philoc.*, XXV, *P. G.*, XIV, 841.

2. Προενατενίσας οὖν ὁ θεὸς τῷ εἱρμῷ τῶν ἐσομένων καὶ κατάνοήσας ῥοπὴν τοῦ ἐφ' ἡμῖν τῶνδέ τινων ἐπὶ εὐσέβειαν καὶ ὁρμὴν ἐπὶ ταύτην μετὰ τὴν ῥοπὴν ...προέγνω αὐτούς.

3. Εἶδεν, parce que προγινώσκειν (répondant à προορίζειν) est un

image. Si l'on nous demande, en guise d'objection, s'il est possible que ce que Dieu prévoit devoir arriver n'arrive pas, nous répondons que c'est impossible. Mais de ce qu'il est impossible que cela n'arrive pas, il ne s'ensuit pas que cela arrive ou n'arrive pas par nécessité. Cela n'arrive pas par nécessité parce que cela aurait pu ne point arriver (1). En cette matière du possible et de l'impossible, l'œil de l'esprit a besoin de beaucoup de perspicacité et d'attention pour comprendre, sans se laisser éblouir par des raisons subtiles, comment, dans les faits les plus ordinaires, une chose peut être déterminée dans son objet et indéterminée dans sa cause, comment, par suite, on peut prévoir qu'elle arrivera infailliblement, sans qu'elle arrive par nécessité...

Les mouvements de la volonté humaine et les moments de l'intelligence divine sont distingués ici avec une merveilleuse lucidité. Du côté de l'homme, il y a d'abord l'inclination au bien (ῥοπή) qui sollicite le libre arbitre sans le violenter et ne peut provenir que de la grâce prévenante, puisqu'elle précède l'acte humain ; il y a ensuite l'acquiescement (ὁρμή), résultante de la grâce et de la volonté libre. Du côté de Dieu, il faut distinguer en premier lieu un regard

terme technique réservé à la connaissance de l'acte bon. Dieu prévoit le mal et il a la *prescience* du bien ; car la prescience, comme nous l'avons dit, implique approbation.

1. Φήσομεν ὅτι ἀδύνατον μὲν μὴ γενέσθαι· οὐχὶ δὲ, εἰ ἀδύνατον μὴ γενέσθαι, ἀνάγκῃ μὴ γενέσθαι ἢ γενέσθαι· καὶ γίνεται οὐ πάντως ἐξ ἀνάγκης, ἀλλὰ δυνατοῦ ὄντος καὶ τοῦ αὐτὰ μὴ γενέσθαι. M. Armitage Robinson, *Philocalia*, Cambridge, 1893, p. 228, met, par conjecture, δυνατόν (au lieu de ἀδύνατον) contre la foi des manuscrits et des Chaînes. Les manuscrits ont raison, seulement l'incise ἀδύνατόν ἐστι μὴ γενέσθαι a deux sens : « Cela arrivera infailliblement », et « Cela arrivera nécessairement » (c'est-à-dire « par force », ἐξ ἀνάγκης). Comme Origène le fait très bien observer, de ce qu'une chose doive arriver infailliblement, il ne s'ensuit pas qu'elle arrive par nécessité.

jeté sur les possibles (προενατενίσας); puis un acte de l'intelligence divine qui comprend (κατανοήσας) ce que fera telle volonté créée dans telle circonstance et avec telle grâce; enfin la prescience (προέγνω) qui, d'après Origène, n'est pas une simple prévision (comme est par exemple la prévision du mal) mais, en tant qu'elle se rapporte à la prédestination, une connaissance approbative. La prescience précède bien logiquement la prédestination, mais elle suit le décret divin sanctionnant tel ou tel ordre de grâces; elle n'est donc pas une science des possibles, mais une science des réalités futures. Ce décret mystérieux lui-même, il est vrai, doit être éclairé par une science des futuribles; mais le théologien d'Alexandrie, au moins dans le cas présent, néglige d'indiquer la place de ce décret dans la série des actes divins et l'on trouvera peut-être que cet oubli jette quelque ombre sur son exposition.

Origène ne commet pas la faute, commune aux exégètes grecs, d'entendre le mot πρόθεσις du propos de l'homme; il voit bien que saint Paul parle du « propos » de Dieu. Mais ce « propos » n'est point aveugle; il est guidé par la prescience; si l'homme ne devait pas répondre à l'appel divin, il pourrait être appelé quand même, mais il ne serait pas appelé « selon le propos », parce que l'appel demeurerait inefficace par la faute de l'homme.

Comment la grâce respecte la liberté (1).

Qui donc devait être séparé des autres pour la vocation qui justifie par le propos de Dieu si ce n'est celui qui aime Dieu? Ces mots: « Nous savons que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu » font voir clairement que la raison du propos et de la prescience est dans notre libre arbitre. L'Apôtre dit équivalemment que tout con-

1. *P. G.*, XIV, 842.

court au bien de ceux qui aiment Dieu parce que ceux qui aiment Dieu sont dignes de ce concours. Les adversaires du libre arbitre nous permettront une hypothèse qui leur fera toucher du doigt la fausseté de leur système. Supposons que certains actes dépendent de nous : Dieu, contemplant la suite des événements futurs, connaîtra-t-il d'avance, oui ou non, ces actions libres ? S'ils disent non, ils font injure à l'intelligence sans bornes et à la majesté infinie de Dieu. S'ils disent oui, nous leur demanderons encore : Est-ce que, dans cette hypothèse du libre arbitre, la prescience de Dieu est cause que les choses arrivent ? Non, évidemment : mais plutôt il les prévoit parce qu'elles doivent arriver, sans que la prescience influe en rien sur la détermination de notre libre arbitre.

De cette manière, poursuit Origène, s'expliquent les éloges accordés aux bons et les reproches faits aux méchants, les exhortations à la vertu et les menaces à l'adresse du vice. Si la grâce faisait tout en nous sans exiger notre coopération, saint Paul, ce vase d'élection, ne dirait pas : « Je châtie mon corps et je le réduis en servitude de peur qu'après avoir prêché aux autres je ne sois moi-même réprouvé », ni : « Malheur à moi si je n'évangélise ! » Dieu, en le prédestinant, prévoyait ces efforts, ces craintes salutaires, enfin tout le concours qu'il apporterait à la vocation divine par sa volonté libre. Il est mis à part pour prêcher l'Évangile, mais il n'est pas forcé de prêcher l'Évangile ; et afin que cette séparation, cette ségrégation, soit un fait accompli que Dieu prévoit infailliblement et qu'il prédestine sans retour, il faut que l'acte du libre arbitre seconde le plan divin. Si l'on trouve, dans tout cet exposé, quelques expressions dures, il faut se souvenir : 1. Que le mot grec αἰτία n'a pas seulement le sens philosophique de « cause », mais peut signifier « raison d'être » à quelque titre que ce soit. 2. Que le mot ἀξιοῦσθαι « être

jugé digne » n'a pas la valeur du terme théologique « mériter ». 3. Que d'ailleurs il s'agit de justes, d'amis de Dieu, capables de *mérites*, au sens strict du mot. 4. Enfin qu'Origène a principalement en vue les fatalistes, auxquels il prouve très bien qu'il n'est pas d'acte méritoire où le libre arbitre n'intervienne et que, lorsqu'il s'agit de mérite, Dieu ne fait rien en nous sans nous.

II

Endurcissement de Pharaon

Ce problème est un de ceux qui préoccupèrent le plus l'infatigable champion du libre arbitre. Les longs extraits de la Philocalie (1) nous permettent heureusement de restituer tout cet aspect de sa pensée.

Origène avait affaire à trois sortes d'opposants : les dualistes, qui faisaient table rase de la liberté avec leur théorie des natures essentiellement bonnes ou essentiellement mauvaises, vouées d'avance à la perdition ou tout à fait incapables de pécher ; les gnostiques, qui abusaient de l'histoire de Pharaon et d'autres exemples semblables pour

1. Chap. XXI (tiré du *Periarchon*, III, I, 8-14) et chap. XXVII (tiré des *Commentaires sur l'Exode*, *P. G.*, XII, 264-281). Ce dernier passage, dans Migne, est incompréhensible parce que les feuillets des manuscrits qui ont servi à l'édition de Delarue, reproduite par Migne, avaient été brouillés. Il faut rétablir ainsi le texte : (*P. G.*, XII, 268, ligne 25) après les mots τὰ πρωτότοκά σου placer Ἄρα γάρ, etc. (col. 273, l. 24) jusqu'à πειθόμενοι (col. 276, l. 4) ; reprendre alors à ἀπό τε τῶν ἱερῶν Γραφῶν (col. 269, l. 9) jusqu'à ἀναγέγραπται (col. 273, l. 24); continuer par καὶ γνώσονται (col. 268, l. 25) jusqu'à ἀπειλήν (col. 269, l. 9); finir par καὶ πόνον, etc. (col. 276, l. 4). Il est vraiment étrange que les éditeurs et les traducteurs aient pu trouver, dans cette confusion, un sens quelconque. C'est un manuscrit de Venise (*Marciana*, grec 47) qui a permis de rétablir l'ordre primitif.

établir leur prétendue distinction entre le Dieu juste, le Dieu des Juifs et de l'Ancien Testament, et le Dieu bon, le Dieu des chrétiens et de la nouvelle alliance ; enfin quelques fidèles timides ou peu instruits, qui étaient d'avis de laisser de côté ces troublants mystères ou, s'ils les abordaient, se bornaient à dire que les jugements et les miséricordes de Dieu ne dépendent que de son bon plaisir.

Aux dualistes, Origène répond ainsi : « Puisque Pharaon, comme vous le soutenez, était par nature fils de perdition, qu'était-il besoin que Dieu l'endurcît ? Supposé que Dieu ne l'eût pas endurci, aurait-il laissé partir le peuple élu, oui ou non ? Si oui, il n'avait donc pas une nature terrestre et charnelle, incapable de tout bien ; si non, il était fort inutile de lui endurcir le cœur. Qu'on nous dise si Pharaon de bon devient méchant et si les reproches divins lui sont adressés à tort ou à raison. Si c'est à tort, comment Dieu est-il sage et juste ? Si c'est avec raison, Pharaon est donc responsable de ses fautes et de sa désobéissance et, s'il est responsable, il n'est donc pas d'une nature vouée à la perdition (1). »

Les gnostiques, qui croient se tirer d'affaire en mettant l'endurcissement de Pharaon au compte du Dieu juste de l'Ancien Testament, ne sont pas en meilleure posture. « Car, au témoignage de l'Apôtre, le Dieu qui endurcit et celui qui fait miséricorde est bien le même Dieu et non pas deux Dieux différents. » Mais, indépendamment du texte de saint Paul, « comment un Dieu juste peut-il endurcir un cœur qui se perdra en vertu de cet endurcissement ? Comment un Dieu juste peut-il causer la perdition et la désobéissance de ceux qu'il châtie pour avoir été endurcis et pour avoir désobéi ? » Et pourquoi les reproches, pourquoi les menaces ? Si les partisans de ce système substituaient au Dieu juste un démiurge mauvais, ils tomberaient en d'autres inconvénients, mais ils seraient du moins plus logiques.

Il n'est pas non plus à propos de suivre le conseil des chrétiens trop craintifs qui voudraient faire le silence sur

1. Robinson, *Philoc.*, XXVII, p. 244 ; *P. G.*, XII, 268.

cette question. Le silence laisse debout toute la difficulté et les esprits mal disposés s'en autorisent pour excuser leur incroyance. Mieux vaut tenter une explication, quelque ardu que soit le problème.

Comment l'homme s'endurcit et comment Dieu l'endurcit (1).

Une est l'action de la pluie fécondante; et pourtant, sous cette action identique, la terre inculte et déserte produit des épines tandis que la terre cultivée porte des fruits. Celui qui envoie la pluie pourrait dire : « C'est moi qui fais pousser les moissons et les ronces. » Son langage serait exact quelque étrange qu'il paraisse ; car, faute de pluie, il n'y aurait eu ni fruits ni épines : les uns et les autres doivent leur croissance à la pluie, répandue avec mesure et en temps opportun. Voilà pourquoi la terre qui ne produit que ronces et épines quoiqu'elle ait bu souvent la rosée du ciel est réprouvée et bien près de la malédiction (2). Ainsi la pluie est bonne, mais elle est tombée sur une mauvaise terre; et c'est le manque de culture d'un sol en friche qui fait pousser les ronces et les épines. Pareils aux pluies bienfaisantes, sont les miracles opérés par Dieu. Mais les volontés humaines, ainsi que des terrains bien ou mal préparés, sont diverses, quoique d'une même nature.

Si le soleil venait à parler, il pourrait dire : « Par une même action je produis des effets opposés; je liquéfie et je dessèche. » Il aurait raison, car sa chaleur fond la cire et durcit la boue. Ainsi la même œuvre de Dieu, opérée par l'intermédiaire de Moïse, fit éclater l'obstination de

1. *Periarchon*, III, I, 10-11 (XI, 265-268).
2. *Heb.*, VI, 8.

Pharaon due à sa malice et la docilité des Égyptiens qui se joignirent aux Hébreux. Sous le coup des prodiges, le cœur de Pharaon commençait à s'amollir, comme en témoignent ses paroles : « Ne vous éloignez pas trop, n'allez qu'à trois jours de marche et laissez ici vos femmes (1). » Ces mots et autres semblables, proférés à la vue des miracles, prouvent que les merveilles célestes produisaient quelque impression sur lui, mais sans l'ébranler tout à fait. Il n'en eût pas été de la sorte si l'endurcissement de Pharaon, comme plusieurs l'entendent, était l'ouvrage de Dieu même.

Encore une comparaison tirée de la pratique ordinaire de la vie. N'arrive-t-il pas souvent aux maîtres débonnaires de dire à leurs serviteurs gâtés par trop d'indulgence et de mansuétude : « C'est moi qui t'ai perdu et je suis cause de toutes tes fautes ? » On ferait mieux d'observer quel est le langage usuel et l'intention de celui qui parle, au lieu de déblatérer à tort et à travers sans se donner la peine de peser la valeur des termes. Paul éclaircit bien cette matière quand il dit au pécheur : « Méprises-tu les richesses de la bonté, de la patience et de la longanimité de Dieu ; et ignores-tu que cette bonté t'invite à la pénitence ? Par la dureté de ton cœur impénitent, tu amasses sur toi un trésor de colère, pour le jour de la colère et du juste jugement de Dieu (2). » Ce que Paul dit au pécheur, nous pouvons l'appliquer à Pharaon, car tout cela lui convient très bien : par sa dureté et son cœur impénitent il s'amassait un trésor de colère. Sans les miracles — et des miracles si nombreux et si éclatants — sa dureté n'aurait pas été ainsi dévoilée et rendue manifeste.

1. *Ex.*, VIII, 28.
2. *Rom.*, II, 4-5.

Nous ne pouvons, à notre grand regret, reproduire tout au long les admirables pages où Origène étudie sous ses divers aspects une question qui lui tient tant au cœur. L'originalité de son système est dans ces deux pensées : premièrement, Dieu endurcit les pécheurs beaucoup plus par la multiplication que par la soustraction de ses grâces; en second lieu, les peines de cette vie ne sont pas purement vindicatives et les vengeances de Dieu ici-bas sont en même temps des miséricordes.

Pour qu'un cœur humain se trouve endurci, il faut qu'il ait abusé de bien des grâces. Si les Juifs contemporains du Christ n'avaient pas été témoins de tant de miracles, le Sauveur ne leur reprocherait pas leur endurcissement. Dieu endurcit l'homme et l'homme s'endurcit lui-même ; mais Dieu ne l'endurcit qu'indirectement, occasionnellement, par trop de faveurs ou trop de patience. Sous le coup des châtiments divins, Pharaon commence à s'amollir; mais sa dureté volontaire reprend le dessus dès que Dieu cesse d'appesantir son bras. Aussi, n'est-il point ici-bas de peine plus terrible ni plus redoutée des saints que le sommeil apparent de Dieu. Jérémie lui adresse cette plainte amoureuse : « Pourquoi, Seigneur, avez-vous endurci notre cœur en négligeant de vous faire craindre (1) ? » Comme s'il disait : Pourquoi nous avez-vous permis de pécher avec impunité et d'accumuler nos crimes ?

Origène irait contre l'enseignement des autres Pères, en particulier de saint Augustin, s'il soutenait que le péché n'est jamais la peine du péché, que Dieu ne retire jamais ses grâces spéciales en vue d'une infidélité antérieure et que, dans ce cas, la faute de l'homme est une simple permission de Dieu et non un effet de sa justice; mais il est bien loin de le prétendre. Il assure en propres termes que le triple reniement de saint Pierre est le châtiment de sa présomption et l'adultère de David la juste peine de sa négligence. En apprenant de la bouche de Jésus la tentation qui allait fondre sur

1. *Jer.*, XX, 7.

les apôtres, saint Pierre aurait dû prier, au lieu de se fier à ses forces et de révoquer en doute la parole du Sauveur. C'est pourquoi il a été abandonné à sa faiblesse et privé d'un secours spécial qui l'aurait préservé de la chute. Saint Pierre est donc tombé par la soustraction d'une grâce qu'il aurait eue et qu'il n'a pas à cause de sa présomption : doctrine très orthodoxe que saint Jean Chrysostome, comme le remarque avec raison Bossuet, ne fait guère que copier en deux endroits. Seulement Origène a toujours soin d'inculquer avec force que la pensée de Dieu ne s'arrête point au mal, ou ne s'y arrête que pour en tirer le bien. Dieu veut rendre saint Pierre plus humble et David plus vigilant. Le dernier terme de ses desseins est donc la miséricorde. Pour ce qui est de Pharaon et des Juifs infidèles, Origène observe à propos que l'endurcissement de Pharaon a pour cause accidentelle les signes divins qui auraient dû lui toucher le cœur ; et l'aveuglement des Juifs, les miracles qui auraient dû leur ouvrir les yeux. Dieu accomplissait tous ces prodiges pour convertir et non pour endurcir ou aveugler les hommes, comme le prouvent ses reproches ; son intention première a donc été frustrée et, par suite, l'aveuglement et l'endurcissement ne peuvent être que des effets d'une volonté conséquente, préparant la voie à des desseins miséricordieux.

Que les peines infligées par Dieu dans la vie présente ne soient jamais purement vindicatives, c'est une thèse soutenable, quoique difficile à prouver. L'heure de la stricte justice n'a pas encore sonné. Jusqu'au dernier soupir, nous sommes sur le chemin de l'épreuve, c'est-à-dire sous le règne de la miséricorde. Origène aime fort cette idée et peut-être la pousse-t-il à l'extrême. Il compare Dieu à un médecin qui ne craint pas de faire souffrir le malade pour le guérir et qui provoque des inflammations extérieures, quelquefois très douloureuses, pour attirer au dehors les humeurs malignes. Tantôt Dieu veut nous faire sentir notre faiblesse et nous rendre meilleurs par le sentiment de notre impuissance ; tantôt il diffère le remède à un temps plus opportun, car il prévoit

qu'une tentative prématurée ne ferait qu'envenimer le mal. A quelque degré d'endurcissement qu'un pécheur obstiné soit parvenu par sa faute, il ne doit jamais désespérer de son sort éternel. La dernière peine que Dieu lui envoie peut être une dernière miséricorde.

III

La comparaison du potier et les vases de colère

Nous n'oserions pas affirmer qu'ici la solution d'Origène soit de tout point satisfaisante. Comme argument *ad hominem* il n'y aurait rien à dire, car il est évident que si Dieu tire de la même masse les vases de colère et les vases de miséricorde, les vases d'ignominie et les vases d'honneur, cette masse n'est ni essentiellement bonne ni essentiellement mauvaise, mais indifférente : ce qui ruine le système des dualistes. Et il n'est pas moins clair que le même artisan formant ces natures contraires, la distinction entre le démiurge et le Dieu des chrétiens, ou entre le Dieu juste de l'Ancien Testament et le Dieu bon du Nouveau est illusoire et vaine. De quelque manière qu'on explique ce texte difficile, les adversaires du libre arbitre n'ont pas le droit de s'en prévaloir ni de raisonner ainsi : Puisque Dieu destine les uns au salut et les autres à la perdition, comme le potier fait à son gré, de la même masse, des vases d'honneur ou des vases d'ignominie, le salut et la perdition ne dépendent pas de nous. Ils n'en ont pas le droit, car ils mettent l'Apôtre aux prises avec lui-même.

Les deux aspects de la doctrine de Paul (1).

Tantôt l'Apôtre ne fait pas intervenir Dieu dans la préparation des vases d'honneur et des vases d'igno-

1. *Periarchon*, III, I, 22 (XI, 301).

minie, mais nous en attribue tout le résultat, comme lorsqu'il dit : « Si quelqu'un se purifie de ces souillures, il sera un vase d'honneur, saint, utile au Maître, prêt pour tout usage excellent » ; tantôt, loin de nous assigner aucun rôle, il rapporte le tout à Dieu, comme lorsqu'il dit : « Le potier dispose à son gré de l'argile pour faire, de la même masse, soit un vase d'honneur, soit un vase d'ignominie. » Ces assertions ne sauraient être contradictoires ; il faut donc les concilier et en faire une doctrine harmonieuse, dont les éléments se complètent. Notre libre arbitre ne peut rien sans la science de Dieu, et la science de Dieu ne nous pousse pas de force au bien sans notre libre coopération. En d'autres termes, notre libre arbitre ne fait pas de nous des vases d'honneur ou des vases d'ignominie, sans la science de Dieu qui se sert de notre libre arbitre comme il convient à sa nature ; et la préparation des vases d'honneur ou des vases d'ignominie ne dépend pas de Dieu seul ; il lui faut une matière apte, je veux dire votre volonté, qui se porte librement au bien ou du mal (1).

Les deux forces qui doivent concourir à la production de l'acte bon sont donc le libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν), ou la libre détermination (ἡ προαίρεσις) et l'opération divine (τὸ ἐπὶ τῷ Θεῷ), la *science* de Dieu (ἡ ἐπιστήμη τοῦ Θεοῦ). Cette science n'est pas une simple prévision, mais une science approbative et efficace, une prédestination. L'acte libre est comme une matière (ὕλη) que la grâce

1. Οὔτε τοῦ ἐφ'ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ'ἀξίαν τοῦ ἐφ'ἡμῖν ποιοῦντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν γενέσθαι τινά· οὔτε τοῦ ἐπὶ τῷ Θεῷ μόνου κατασκευάζοντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν τινά, ἐὰν μὴ ὕλην τινὰ διαφορᾶς σχῇ τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν κλίνουσαν ἐπὶ τὰ κρείττονα ἢ ἐπὶ τὰ χείρονα.

informe ; sans cette matière, la grâce resterait inefface et n'aurait point de corps ; mais, sans la grâce, l'acte libre serait comme un corps sans âme.

Il est possible que dans cette exégèse très pénétrante, le souci trop exclusif de sauvegarder le libre arbitre laisse un peu dans l'ombre l'initiative de Dieu et l'indépendance de son action souveraine. Néanmoins tout cela est susceptible d'un tour favorable, et l'on ne peut pas dire que les droits de la grâce se trouvent lésés.

Malheureusement Origène ne s'en tient pas là. Il cherche un surcroît de solution dans son hypothèse des épreuves successives. Il croit pouvoir expliquer ainsi l'amour de Dieu pour Jacob et sa haine envers Esaü avant leur naissance. Et la censure peu sévère des auteurs de la Philocalie donne un laisser passer à cette hypothèse.

Mérites et démérites antérieurs (1).

Puisque, selon les paroles de l'Apôtre, quiconque se purifie devient vase d'honneur, quiconque reste volontairement impur vase d'ignominie, le créateur est hors de cause. En effet le créateur ne fait point les vases d'honneur et les vases d'ignominie originairement, selon sa prescience, car ce n'est pas ainsi qu'il condamne et qu'il justifie d'avance ; mais il fait ceux qui se sont purifiés eux-mêmes vases d'honneur, ceux qui sont restés volontairement impurs vases d'ignominie. Ainsi les uns sont destinés à l'honneur, les autres à l'ignominie pour des causes qui précèdent la formation des vases d'honneur et des vases d'ignominie (2). Mais une fois admis que

1. *Periarchon*, III, I, 20 (XI, 296-297).

2. Ὥστε ἐκ πρεσβυτέρων αἰτίων τῆς κατασκευῆς τῶν εἰς τιμὴν καὶ εἰς ἀτιμίαν σκευῶν γίνεσθαι ὃν μὲν εἰς τιμὴν ὃν δὲ εἰς ἀτιμίαν. Migne a οὐκ après ὥστε en notant que c'est une faute évidente des manuscrits. Robinson omet le οὐκ sans aucune remarque. En

les vases d'honneur et d'ignominie ont des causes antécédentes, qu'y a-t-il d'absurde à reprendre notre hypothèse sur l'origine de l'âme, et à penser que l'amour pour Jacob avait sa raison d'être avant qu'il ne fût uni au corps et de même la haine envers Esaü avant qu'il n'entrât dans le sein de Rébecca (1) ?

Le Commentaire sur l'épître aux Romains présente une autre solution dont nous ne parlerions pas, si elle n'avait eu sur l'exégèse des âges suivants une influence marquée. Origène semble supposer que Paul ne parle point ici en son propre nom, mais qu'il met tous ces textes difficiles dans la bouche d'un contradicteur.

Autre essai de solution (2).

A cet indiscret et à cet importun l'Apôtre jette cette exclamation indignée : « O homme ! qui es-tu pour argumenter contre Dieu ! » C'est-à-dire : Qui es-tu pour te glisser dans le palais du roi et chercher à pénétrer dans les appartements les plus secrets ? Pour nous, n'entrons qu'avec crainte dans la demeure royale, respectons-en le mystère par notre silence et demandons à Paul de nous servir de guide. L'Apôtre se fait donc

effet, Origène, fidèle à ses principes, conçoit la destination à l'honneur ou à l'ignominie comme postérieure aux mérites et aux démérites, soit prévus (in ordine intentionis), soit posés (in ordine executionis).

1. La forme dubitative de cette phrase lui a fait sans doute trouver grâce devant S. Basile et S. Grégoire. Origène, ici, n'est pas exigeant ; il se contente de demander ce qu'il y a d'absurde dans cette hypothèse : Τί ἄτοπον. Mais ailleurs, il est plus explicite : *Periarchon*, I, VII, 4 (XI, 173-174 : Suspicor) ; III, III, 5 (XI, 318-319 : Suspicor). On voit par ces hésitations combien il avait conscience de marcher sur un terrain peu sûr.

2. *In Roman.*, VII, 16 (XIV, 1144).

adresser par un contradicteur cette question : Est-ce qu'il y a de l'injustice en Dieu ? et il s'empresse de répondre : Non, certes ! Puis à chaque nouvelle interrogation de son interloculeur, il est toujours censé répondre : Non certes ! Celui-ci lui objecte les paroles de Dieu à Moïse : « J'aurai pitié de qui je veux et je ferai miséricorde à qui je veux. » Il en conclut que le salut ne dépend pas de la volonté de l'homme, mais de la miséricorde de Dieu. En effet, poursuit-il, Dieu a suscité Pharaon pour montrer en lui sa puissance, et faire connaître son nom dans tout l'univers. Par conséquent il ne fut pas au pouvoir de Pharaon de ne point se perdre, puisqu'il a été choisi pour faire voir aux hommes la puissance de Dieu. Enfin le contradicteur termine en disant : « Donc, Dieu fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut. » Telle est, répond l'Apôtre, l'objection que tu m'opposes pour me prouver que Dieu se plaint en vain, et qu'il a tort d'en vouloir aux hommes.

Malgré l'adhésion de saint Jean Chrysostome, cette exégèse forcée fait peu d'honneur à Origène, si Rufin l'a bien compris. Mais, soit dans le *Periarchon* soit dans son Commentaire, Origène reprend l'explication détaillée de ces textes, comme s'ils contenaient bien la vraie pensée de Paul. En effet, qu'ils soient ou non présentés sous forme d'objection, ce sont toujours des textes bibliques, dont il est nécessaire de trouver le sens.

IV

Le rôle de la grace

On a reproché à Origène de méconnaître la gratuité absolue de la grâce et la priorité de l'action divine par rapport à la coopération humaine : imputations graves si

elles sont fondées. Mais les foudres de Luther, de Calvin et de Jansénius, qu'il s'est attirées pour avoir si vaillamment défendu le libre arbitre contre le fatalisme gnostique, ne suffisent pas à le constituer adversaire de la grâce, et il ne lui sera pas difficile de plaider sa cause. Dans une longue exposition de ces mots du Psalmiste : *Qui ostendet nobis bona?* il critique les opinions des philosophes sur la nature du bien et du mal. Les uns — les épicuriens — ne reconnaissent pour biens et pour maux que le plaisir et la douleur, indépendants de notre volonté. Les autres — les stoïciens — n'appellent biens et maux que ceux qui dépendent de nous, la vertu et le vice. D'autres enfin, avec Aristote, distinguent trois sortes de biens : les biens du corps, le biens de l'âme et les biens extérieurs. Origène souscrit au principe que le bien est partie dépendant, partie indépendant de notre liberté, mais il objecte contre la division aristotélicienne que les biens du corps et, à plus forte raison, les biens extérieurs sont indignes du nom de biens, à moins d'être en relation avec les biens véritables et il réserve l'appellation de biens, dans le sens strict du mot, à ce qui nous met en rapport avec le souverain Bien.

Le véritable bien de l'homme (1).

Il y a des biens qui ne dépendent pas de notre liberté, selon ces paroles du Psalmiste : « Si le Seigneur ne bâtit la maison, en vain se fatiguent ceux qui la bâtissent ; si le Seigneur ne garde la ville, en vain les gardiens

1. *Fragm. in Ps.*, IV, 6 (*Philoc.*, XXVI : *P. G.*, XII, 1160). Relativement à nous, la grâce est ἀπροαιρέτικος, parce que nous ne pouvons ni la produire, ni la mériter; notre coopération, au contraire, est ἐκ προαιρετικοῦ, parce qu'elle est en notre pouvoir, la grâce étant supposée; l'acte bon est donc la résultante du concours divin et du libre arbitre; en ce sens, c'est un bien mixte: Τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ.

veillent. » Quiconque progresse bâtit la maison ; quiconque est parfait garde la ville. Mais le travail de l'ouvrier et la vigilance du gardien sont dépensés en pure perte si le Seigneur ne bâtit, si le Seigneur ne garde. Or, l'action du Seigneur qui aide à bâtir la maison et vient au secours de l'ouvrier incapable de la bâtir par lui-même, est placée hors des atteintes de notre liberté. Il en est de même pour la ville à garder. Qu'on nous permette cette comparaison : la production des fruits, but de l'agriculture, est une résultante du travail de l'agriculteur appliquant librement son art, et de conditions climatériques favorables, telles que le beau temps et une quantité de pluie suffisante, conditions qui ne dépendent que de la Providence sans aucune participation du libre arbitre ; ainsi le vrai bien de la nature raisonnable est une résultante de la liberté de l'homme et de la puissance divine venant en aide à l'homme vertueux. Et ce n'est pas seulement pour devenir bons, que nous avons besoin du libre arbitre et du concours divin qui, par rapport à nous, est indépendant de la liberté ; nous en avons aussi besoin pour persévérer dans la vertu (1) : car le plus parfait tombera s'il s'enorgueillit du bien qui est en lui, s'il s'en attribue le mérite, et néglige d'en rapporter la gloire à celui qui a de beaucoup la plus grande part dans l'acquisition et la conservation de ce bien.

Je ne sais comment Origène aurait dû s'y prendre pour proclamer en termes plus forts l'indépendance de la grâce divine à l'égard de l'homme. Nous verrons plus loin

1. Οὐ μόνον εἰς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι χρεία καὶ τῆς προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας καὶ τῆς θείας συμπνοίας, ἥτις ἐστὶν ὡς πρὸς ἡμᾶς ἀπροαίρετον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ γενόμενον καλὸν καὶ ἀγαθὸν διαμεῖναι ἐν τῇ ἀρετῇ. N'est-ce pas la thèse du *De dono perseverantiæ ?*

comment il sauvegarde l'initiative de Dieu. Mais il nous faut auparavant lui laisser expliquer la nécessité de notre concours.

Non volentis neque currentis (1).

Voici à mon sens la meilleure manière de défendre ce texte. Salomon dit au Livre des Psaumes — car le Cantique des degrés que je vais citer est de lui — : « Si le Seigneur ne bâtit la maison, ceux qui la bâtissent travaillent en vain ; si le Seigneur ne garde la ville, le gardien veille inutilement ». Il ne nous détourne pas de bâtir, et ne nous dissuade pas de veiller, mais il veut nous montrer qu'on bâtit sans résultat, qu'on garde sans profit, ce qu'on bâtit sans le secours de Dieu, ce qu'on garde sans son aide. Dieu, en effet, doit être considéré comme le principal ouvrier, comme le plus nécessaire des gardiens. En disant que cet édifice est l'œuvre de Dieu et non de l'architecte, que la sécurité dont jouit la ville est le fait du Tout-puissant et non des gardiens, nous ne nous trompons pas : nous sous-entendons seulement la coopération de l'homme, pour rapporter avec reconnaissance tout l'honneur de l'entreprise à Dieu qui l'a menée à bien. Il ne suffit pas de vouloir pour atteindre le but, ni de courir pour gagner la couronne promise au triomphateur ; il y faut l'assistance de Dieu. C'est pourquoi il est juste de dire : « Ce n'est pas l'affaire de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Se servant d'une métaphore tirée de l'agriculture, Paul écrit : « J'ai planté, Apollos a arrosé, mais Dieu a donné la croissance ; ainsi celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose, il n'y a que celui qui

1. *Periarchon*, III, I, 18 (XI, 289), sur *Rom.*, IX, 16.

donne l'accroissement. » Il serait contraire à la piété d'attribuer l'abondance des fruits à l'ouvrier qui travaille ou à celui qui arrose, quand c'est l'œuvre de Dieu. Pareillement notre salut, tout en nécessitant notre coopération, n'est pas néanmoins notre œuvre, car Dieu y joue le principal rôle. Éclaircissons cela par une comparaison empruntée à l'art nautique. Pour grande que soit l'habileté du pilote ramenant le navire au port, les vents favorables, le beau temps et l'éclat des astres contribuent plus encore à la sécurité des passagers. Souvent, les nautoniers eux-mêmes croiraient manquer de piété s'ils s'attribuaient le salut du vaisseau, au lieu d'en rapporter tout le mérite à Dieu : non pas qu'ils soient restés inactifs, mais parce que l'appoint de la Providence l'emporte de beaucoup sur l'effort de leur art. Quand il s'agit de notre salut, la part de Dieu dépasse infiniment la nôtre ; voilà pourquoi, je pense, l'apôtre dit : « Ce n'est pas l'affaire de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. » Que si l'on interprète ces paroles comme le font les ennemis du libre arbitre, les préceptes deviennent inutiles ; c'est en vain que Paul blâme les délinquants, comble d'éloges les hommes vertueux, envoie des injonctions aux Églises ; c'est en vain que nous poursuivons le bien et que nous aspirons au mieux. Mais non : les conseils, les reproches, les louanges de Paul ont bien leur raison d'être ; et en tendant de tous nos efforts à la perfection, objet de nos vœux, nous ne poursuivons pas un fantôme.

Il ne faut pas perdre de vue qu'Origène combat ici non point les pélagiens et les semi-pélagiens qui ne devaient se montrer que deux siècles plus tard, mais les fatalistes et les dualistes adversaires du libre arbitre. C'est pourquoi la cen-

sure de Mgr Freppel qui, à la suite du savant Huet, trouve sa doctrine « vulnérable sur deux points : la gratuité absolue de la grâce et la priorité de l'action divine par rapport à la coopération humaine » nous paraît beaucoup trop sévère (1). Ne parlons pas de la nécessité de la grâce, puisqu'elle n'est pas en question ; laissons aussi de côté les nombreux passages où les vertus surnaturelles, le mérite des bonnes œuvres et la récompense céleste elle-même sont appelés des dons de Dieu. On en tirerait un fort bon argument en faveur de la gratuité de la grâce et de l'initiative divine ; mais, pour nous en tenir strictement aux points en litige, montrons qu'Origène admet la grâce prévenante, précédant tout mérite et tout droit de notre part.

1. Les textes censurés par Huet — outre qu'ils ont le défaut d'être pris presque tous dans les traductions latines de Rufin, que Huet récuse quand il s'agit de disculper Origène — sont extrêmement peu probants. Voici les plus forts : *In Rom.*, VII, 16 (XIV, 1147) : « Ut boni aut mali simus nostræ voluntatis est. » Mais l'Ecriture et les Pères parlent souvent ainsi en supposant, comme ils le doivent, que Dieu ne refuse pas sa grâce. — *In Numer.*, XI, 4 (XII, 630) : « Omnia apud Deum ratione et judicio fiunt, nec ad gratiam, sed pro merito », etc. Il s'agit ici de Dieu *juge*, récompensant les serviteurs fidèles dans la parabole des talents, et n'accordant rien par faveur (ad gratiam), mais selon les mérites respectifs. Même solution pour *In Matth.*, XVI, 5 (Demande indiscrète de la mère de Jean et de Jacques). *In Matth.*, *ser.* 69 (XIII, 1710) : « Fidem habenti quæ est ex nobis, dabitur gratia fidei quæ est per spiritum fidei. » C'est l'axiome vulgaire : « Facienti quod in se est », etc. Ailleurs, Origène dit qu'on mérite la grâce par les prières, les bonnes œuvres, etc., mais il ne dit pas qu'on la *mérite* sans la grâce ni sans être en état de grâce. Les textes les plus difficiles sont peut-être ceux où Origène insinue que Dieu accorde sa grâce à ceux qui en sont dignes. On pourrait répondre comme pour le cas précédent. Mais il est plus probable qu'il parle de la grâce *efficace* que Dieu n'accorde qu'à ceux qui s'en rendent dignes (*exercite*) en y coopérant ; car il est très moliniste et voilà pourquoi Huet, qui semble avoir d'autres idées sur l'efficacité de la grâce, ne l'a pas compris. Et il faut toujours se souvenir qu'Origène avait à combattre les adversaires du libre arbitre pour lesquels les hommes sont bons ou mauvais *par nature*.

1. L'action de Dieu, dans l'œuvre de notre salut, est souvent comparée au soleil et à la pluie qui fécondent les champs, aux courants et aux vents favorables qui poussent le navire au port. Or, toutes ces comparaisons, si elles signifient quelque chose, expriment l'*indépendance* de l'action divine ; car ni l'agriculteur ne dispose de l'atmosphère ni le navigateur des vents et des flots. L'activité de l'homme est subordonnée à l'état des éléments et l'état des éléments ne dépend en rien du bon plaisir ou des efforts de l'homme. La théorie des biens, que nous venons de transcrire, dépose dans le même sens. Il y a des biens qui ne dépendent pas de nous et sans lesquels cependant nous ne pouvons ni acquérir la vertu ni même y persévérer : ce qui démontre la gratuité de la grâce.

2. Les semi-pélagiens attribuaient à l'homme le point de départ du salut. L'homme commençait l'œuvre, Dieu l'achevait. Origène est bien éloigné de cette erreur. Pour lui, l'acte de foi, qui est le premier mouvement d'approche de l'âme vers Dieu et la prière sans laquelle, à son avis, Dieu n'accorde pas ordinairement sa grâce, sont de Dieu lui-même (1). Sur ce verset de saint Jean : « Pourquoi ne recevez-vous pas ma parole ? Parce que vous ne pouvez entendre mon discours », il affirme que ce double acte de l'intelligence et de la volonté adhérant à la foi est un présent de Dieu. « Jusqu'à ce que le Verbe ait guéri leurs oreilles comme il guérit celles du sourd-muet en lui disant : *Ephphetha*, c'est-à-dire : Ouvre toi, ils ne sauraient entendre ; mais dès qu'est brisé le lien, cause de la surdité, ils peuvent entendre les paroles de Jésus et y acquiescer (2). » Il nous est impossible de chercher Dieu purement et par conséquent d'aller à lui si

1. *In Joan.*, XIII, 1 (XIV, 400) : Τάχα γὰρ δόγμα τί ἐστι, μηδένα λαμβάνειν θείαν δωρεὰν τῶν μὴ αἰτούντων αὐτήν. C'est à propos des paroles de Jésus à la Samaritaine : « Si vous connaissiez le don de Dieu... vous me l'auriez demandé et je vous l'aurais accordé. »

2. *In Joan.*, XX, 18 (XIV, 616) : Ἐπὰν δὲ λυθῇ ὁ αἴτιος τῆς κωφότητος σύνδεσμος, τότε ἀκούειν τις οἷος ἔσται τοῦ Ἰησοῦ· ὅτε καὶ γινώσκειν δύναται αὐτοῦ τὴν λαλιάν.

Dieu ne nous éclaire ; il nous est impossible de prier utilement, *sicut oportet*, si l'Esprit-Saint ne prie en nous et avant nous (1). Comment exprimer avec plus de clarté soit l'indépendance soit la priorité de l'action divine ?

3. Antérieurement à notre acte libre, il y a en nous quelque chose qui n'est pas de nous et qui est absolument nécessaire pour déterminer l'acte. Ce quelque chose que nous appelons maintenant grâce *prévenante*, grâce *excitante*, Origène l'appelle d'un autre nom, par exemple attrait, penchant au bien (2). Mais il aurait souscrit volontiers à la terminologie moderne s'il l'avait connue.

4. Enfin, d'après la doctrine constante d'Origène, on peut résister à la grâce et il y a des grâces rendues inefficaces par notre volonté mauvaise (3). S'il ne reconnaissait, comme on le prétend, que des grâces adjuvantes, toutes ses grâces seraient efficaces. Il admet donc des grâces prévenantes et excitantes, c'est-à-dire, comme parlerait saint Augustin, quelque chose que Dieu met en nous sans nous et qui est si peu de nous que nous pouvons lui faire obstacle. Je sais bien qu'Augustin porte la question plus loin et montre que le bon usage du libre arbitre est lui-même une grâce et un don de Dieu. Origène ne le nie pas, mais il envisage le problème sous un aspect différent. Il serait injuste par suite d'en faire un précurseur de Pélage ou des semi-pélagiens et, sur la matière de la grâce, l'on ne trouve rien dans ses œuvres qui ne soit conforme à l'enseignement des autres Pères grecs, en particulier de saint Jean Chrysostome.

1. *De Orat.*, 2 (XI, 421) : Οὐδὲ γὰρ δύναται ἡμῶν ὁ νοῦς προσεύξασθαι, ἐὰν μὴ, πρὸ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα προσεύξηται.

2. Origène appelle cela ἡ ῥοπὴ τοῦ αὐτεξουσίου. *Contra Cels.*, VI, 2 (XI, 1292), ἡ ῥοπὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ. *Periarchon*, III, I, 4 (XI, 253) ; cette ῥοπή, précède l'ὁρμή, c'est-à-dire le mouvement libre, l'assentiment qui complète l'acte, *In Roman.*, I, 3 (XIV, 841 : καὶ ὁρμὴ, μετὰ τὴν ῥοπήν).

3. *Periarchon*, III, II, 4 (XI, 309) : « Possibile est ut cum nos divina virtus ad meliora provocaverit non sequamur, liberi arbitrii potestate in utraque (suggestione) nobis servata. »

CONCLUSION

Origène est peut-être, avec le grand Augustin, le génie le plus vaste, le plus fécond et le plus personnel qui ait illustré l'Église des premiers siècles. Critique, exégète, prédicateur, apologiste, théologien et chef d'école, son œuvre colossale inspire une sorte d'épouvante. La légende s'empara vite de cette activité si variée et si intense qui paraissait tenir du prodige. On lui attribua la paternité de six mille écrits : rien n'était censé impossible chez l'homme d'acier (Ἀδαμάντιος), l'homme à la poitrine ou au cerveau d'airain (χαλκέντερος). Il est douteux qu'aucun autre écrivain ait exercé pareille influence sur les contemporains et sur la postérité.

Mais nul ne perd davantage à être connu par extraits. Origène n'est point styliste. Il n'a ni le temps, ni la patience, ni le goût, ni peut-être l'aptitude, — car c'est un talent autant qu'un métier, — de limer ses phrases, d'arrondir ses périodes, d'équilibrer ses antithèses. Il sait dicter, quand le sujet y prête et que l'émotion le soulève, des pages pleines d'éloquence, de chaleur, de poésie, d'éclat ; mais ce qu'on admirait le plus en lui, c'était l'érudition prodigieuse, une clarté qui répand la lumière sur les questions les plus abstruses, un ton modeste empreint de bienveillance, de modération et de sincérité : toutes qualités n'agissant qu'à la longue et qu'on n'apprécie guère dans un recueil de morceaux choisis. La multitude et la variété de ses ouvrages rend difficile une idée d'ensemble. Il faut choisir entre la méthode des auteurs de la Philocalie qui se limitent à trois ou quatre points, et ne présentent qu'un aspect de

cette grande figure ou le morcellement qui rappetisse toutes les lignes et dénature tous les traits. Enfin les controverses origénistes ayant mis en relief un certain nombre de textes qu'il n'est plus permis de négliger, par un effet assez naturel de perspective, ces textes semblent envahir aujourd'hui l'œuvre entière, tandis qu'ils n'en formaient jadis qu'une partie infinitésimale, cantonnés qu'ils étaient dans quatre ou cinq chapitres du *Periarchon*.

Nous n'avons pas voulu nous défendre contre l'admiration qu'inspirent le génie, le caractère et les vertus d'Origène, mais sans nous dissimuler non plus ses erreurs et ses fautes. « Il nous suffit pour en parler avec honneur, dit fort bien Tillemont, qu'il soit mort dans la communion catholique, qu'il n'ait donné ses opinions particulières que comme ses pensées propres, en voulant qu'on les distinguât de la foi commune de l'Église, et qu'il paraisse avoir eu un esprit très humble, très soumis à l'Église, très respectueux pour sa doctrine et ses décisions, très attaché à son unité, et très modéré envers ses propres persécuteurs. Il est difficile d'avoir lu quelque chose des écrits d'Origène, sans voir que ces sentiments étaient gravés dans son cœur ; et nous ne craignons point de dire qu'un homme qui est dans une disposition si catholique peut avoir des opinions hérétiques, parce qu'il est homme, mais ne peut être hérétique, parce qu'il n'est pas superbe ni attaché à son erreur. » Et pour être certains de n'excéder ni dans l'admiration ni dans l'éloge, nous transcrirons le jugement que portait sur lui saint Jérôme quand il lui fut devenu hostile (2) : « Vous voulez louer Origène ? Louez-le comme je le loue. Ce fut un grand homme dès l'enfance et vraiment un fils de martyr... Il abhorra la volupté, il foula aux pieds l'avarice. Il savait par cœur l'Écriture et passait les jours et les nuits à la méditer. Il prononça plus de mille

1. *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, Venise, 1732, t. III, p. 495.
2. *Epist.* LXXXIV *ad Pammach.*, 8 (*P. L.*, XXII, 749-750).

homélies. Il publia d'innombrables commentaires... Qui de nous peut lire autant qu'il a écrit ? Qui n'admirerait son amour ardent pour l'Écriture ? Que si, envieux de sa gloire, quelque Judas nous objecte ses erreurs, nous lui répondrons : Le grand Homère sommeille aussi parfois. Impuissants à suivre ses vertus, gardons-nous d'imiter ses défauts. »

APPENDICE I

LA TRINITÉ. DOCTRINE ET TERMINOLOGIE

Dans un écrivain éclectique, tel qu'Origène, dont le vocabulaire a pu changer au cours d'une longue carrière, l'étude de la terminologie offre des difficultés considérables. Il est cependant possible, croyons-nous, de savoir assez exactetement ce qu'il entend par les quatre mots πρόσωπον, ὑποκείμενον, οὐσία, ὑπόστασις. — 1. Πρόσωπον n'est pas pour lui la *personne* mais le *personnage*, *l'interlocuteur (De Engastr. P. G.*, XII, 1017 : Τὸ πρόσωπον ἁγίου Πνεύματος = c'est le Saint-Esprit *qui parle*). Voir exemples dans *Philocalie*, VII : Περὶ τοῦ ἰδιώματος τῶν προσώπων τῆς θείας Γραφῆς. — 2. Quoique ὑποκείμενον soit proprement l'*objet* dont on parle (*Contra Cels.*, II, 60 ; VI, 25), c'est aussi le *sujet* d'attributions et, équivalemment, le *suppôt (In Joan.* VI, 22, *P. G.* XIV, 264). Ainsi les titres du Christ sont divers, mais le *sujet* auquel ils s'appliquent est un : Τὸ ὑποκείμενον ἕν ἐστιν (*In Jerem.*, *hom.* VIII, 2, *P. G.*, XIII, 337). — 3. Οὐσία est plutôt *essence* que *substance*. Les anges et les démons, dit Origène, ne diffèrent pas d'οὐσία ; ils ne sont pas ἑτεροούσιοι, ils sont ὁμοούσιοι (*In Joan.* XX, 20, *P. G.*, XIV, 625-629). Cependant l'οὐσία n'est pas précisément le caractère spécifique (εἶδος) ; c'est en général l'essence concrète qui peut s'échanger avec la nature, φύσις (*In Joan.*, XIII, 21, *P. G.*, XIV, 432-433). L'οὐσία τοῦ Λόγου est sa *nature* divine par opposition à la nature humaine (*In Joan.* fragm. XVIII, édit. Preuschen, p. 498 ; cf. *Contra Cels*, IV, 5). Quand il s'agit de Dieu on peut traduire indifféremment par *essence* ou par *substance* ; il en est de même de l'adjectif οὐσιώδης (*In Joan.*, VI, 3) et de l'adverbe οὐσιωδῶς (*In Joan.*, II, 12, *P. G.*, XIV, 145 : Rien de créé n'est heureux οὐσιωδῶς,

car s'il l'était il ne pourrait déchoir de la béatitude). — 4. Le mot ὑπόστασις, dont le sens primordial est *fondement*, prend des acceptions très diverses dont l'une des plus communes est la *réalité* par opposition à l'*apparence* (κατ'ἔμφασιν, Arist. *De Mundo*, IV, 19) à l'*imagination* (φαντασία, Artem. *Oneir.*, III, 14). C'est ce sens qui prédomine dans Origène. La distinction *réelle* (διαφορὰ ὑποστάσεως) est opposée à la distinction de raison (ἐπινοίας μόνης, *In Joan.*, *fragm.* XXXVI, Preuschen, p. 511). Le Verbe n'a pas pour toute *réalité* (ὑπόστασις) les pensées de Dieu c'est une ὑπόστασις vivante (*In Joan.*, I, 39, *P. G.*, XIV, 89). Ici nous touchons déjà au sens de *personne*. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois ὑποστάσεις (*In Joan.*, II, 6, *P. G.*, XIV, 128) ; le Père de la Vérité et le Fils Vérité sont deux choses quant à l'ὑπόστασις (δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα) ou plus exactement deux ὑποστάσεις (*Contra Cels.*, VIII, 12, *P. G.*, XI, 1533). Dans ce cas l'opposition personnelle est indiquée moins par le mot ὑπόστασις, qui garde son sens de *réalité*, que par le contexte.

Les trois passages suivants sont très caractéristiques. Ayant prouvé la distinction réelle du Père et du Fils, Origène combat l'hérésie qui prétend qu'ils ne diffèrent pas *numériquement* (τῷ ἀριθμῷ), qu'ils sont une même chose non seulement quant à la *substance* (οὐσία), mais aussi quant au *suppôt* (ὑποκείμενον), qu'on les appelle Père et Fils selon une distinction de raison, non selon quelque chose de réel (κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν, *In Joan.*, X, 21, *P. G.* XIV, 374). Il en résulte : 1. Que le véritable équivalent pour la *personne* est ὑποκείμενον ; 2. Que ὑπόστασις est synonyme de *réalité*, car la distinction de raison est opposée à la distinction καθ'ὑπόστασιν ; 3. Que l'οὐσία est l'*essence* ou la *substance* numériquement une ; car les hérétiques ne sont pas blâmés pour admettre l'unité d'οὐσία, mais pour aller jusqu'à l'unité d'ὑποκείμενον. 4. Que la distinction numérique (τῷ ἀριθμῷ) se tire donc de la différence d'ὑποκείμενον ou d'ὑπόστασις. Ailleurs Origène réfute les gnostiques qui regardent le Verbe comme une

parole extérieure du Père (*In Joan.*, I, 23, *P. G.*, XIV, 65 : Οὐόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ) ; qui ne lui donnent aucune *réalité* [ὑπόστασιν, car une parole une fois proférée n'est plus rien] et ne peuvent expliquer en quoi consiste son *essence* [οὐσίαν, car le néant n'a pas d'essence]. « Je ne parle pas ajoute-t-il, de l'essence individuelle, je parle de l'essence en général. En effet il est absolument impossible de concevoir que la parole proférée au dehors soit un fils. » (La traduction de Ferrari dans Migne est ici un non-sens.) Le troisième passage (*In Matth.*, XVII, 14, *P. G.*, XIII, 1520) est peut-être plus clair encore. Origène y combat les hérétiques qui s'imaginent honorer le Fils en l'identifiant avec le Père : « tels ceux qui confondent la notion de Père et de Fils (οἱ συγχέοντες Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἔννοιαν), qui accordent que le Père et le Fils sont un en hypostase (τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες εἶναι) et qui ne voient dans cet unique suppôt que des distinctions de raison ou des appellations diverses (τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον). »

En résumé, πρόσωπον ne joue aucun rôle dans la doctrine de la Trinité ; ὑποκείμενον est le *sujet*, le *suppôt*, la *personne* ; ὑπόστασις est la *réalité* par opposition à l'être de raison ; en Dieu c'est la réalité relative s'opposant aux autres réalités de même ordre, mais s'identifiant avec l'essence ou la substance divine, par conséquent la *personne*. Quand la notion de *personne* doit être désignée plus expressément, Origène emploie les mots de propriété, ἰδιότης (*In Joan.*, II, 2, *P. G.*, XIV, 108-109), *substance individuelle* (*Ibid.*, II, 6, XIV, 128), *substance circonscrite*, οὐσία κατὰ περιγραφήν (*In Joan*,, II, 2), *existence individuelle*. (*In Joan.*, *fragm.* XXXVII, Preuschen, p. 513). La différence entre ὑπόστασις et οὐσία n'est pas toujours claire, surtout quand ces mots sont employés ensemble (*Contra Cels.*, I, 23, VI, 71 ; VIII, 67, etc). Nous croyons cependant qu'ils ne sont jamais entièrement synonymes et que chacun conserve sa nuance spéciale.

On objecte un texte très difficile, mais fautif en toute hypothèse (*De Orat.*, 15, *P. G.* XI, 465 : Εἰ γὰρ ἕτερος, ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ᾽οὐσίαν καὶ ὑποκείμενός ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός). Comme ὑποκείμενος est impossible, les éditeurs lisent ὑποκείμενον, (cf. Preuschen, II, p. 334) d'après lequel le Fils différerait du Père selon l'*essence* et selon le *suppôt*. Si l'on veut faire fond sur un texte corrompu, il faudra dire ou que κατ᾽οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον doit se prendre *per modum unius*, ou que κατ᾽οὐσίαν équivaut ici à κατ᾽ἰδίαν οὐσίαν, ou que la terminologie d'Origène a changé et que dans ses premiers ouvrages il donnait à οὐσία le sens de *personne*, comme faisaient encore longtemps après lui saint Denys et Piérius. Ailleurs Origène dit bien que le Fils et le Saint-Esprit *sont* ou *ont* une οὐσία (*In Joan.*, *fragm.* XXXVII, Preuschen, p. 513, pour le Saint-Esprit ; *In Joan.*, I, 23, *P. G.* XIV, 65, pour le Fils), mais il ne dit jamais qu'ils diffèrent d'οὐσία ni qu'il y ait dans la Trinité trois οὐσίαι comme il y a trois ὑποστάσεις. Dans un passage appartenant à ses premiers écrits (*In Joan.* II, 18, *P. G.*, XIV), il réfute ceux qui tirent du fait que le Père et le Fils sont appelés l'un et l'autre « Lumière » une preuve en faveur de l'unité d'οὐσία (τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι). Il conteste la valeur de la preuve parce que le mot « lumière » n'est pas appliqué au Père et au Fils dans le même sens : le Père est la Lumière inaccessible, le Fils est la Lumière du monde qui luit dans les ténèbres. Mais il ne dit pas qu'ils diffèrent d'οὐσία et, le dirait-il, cela pourrait s'entendre du Verbe incarné, comme aussi dans le texte du *De Oratione* cité plus haut.

Cf. Bethune-Baker (*The Meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed*, dans *Texts and Studies*, t. VII, n° 1, Cambridge, 1901) qui assure, p. 77, qu'Origène a le premier distingué ὑπόστασις d'οὐσία. T. B. Strong (*Journal of Theol. Studies*, III, 1902, p. 292-293.) rendant compte de l'opuscule précédent, opine que la distinction n'a été faite que par saint Basile. Voir aussi le compte rendu de M. Lejay (*Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1905 n° 1, p. 91-94).

La loyauté me fait un devoir de signaler un texte *(In Joan.*, XIII, 25, *P. G.*, XIV, 441) dont l'explication orthodoxe serait très difficile, presque impossible, s'il n'était pas corrompu. Origène dirait que « le Fils de Dieu le cède en bonté au Père *autant ou plus* que les créatures le cèdent au Fils et au Saint-Esprit (ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ὅσῳ ὑπερέχει αὐτὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὗ τῶν τυγχόντων)». Cette réflexion est d'autant plus étrange qu'Origène (*In Matth.*, XV, 10, *P. G.*, XIII, 1280-1281) interprétant *ex professo* le mot du Sauveur qui y donne lieu (Mat., XIX, 17, Marc., X, 18, Luc., XVIII, 19), affirme le contraire formellement et sans aucune ambiguité : Πλεῖον γὰρ ἡ ὑπεροχὴ πρὸς τὰ ὑποδεέστερα ἀγαθὰ ἐν τῷ Σωτῆρι, καθό ἐστιν εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ, ἥπερ ἡ ὑπεροχὴ τοῦ Θεοῦ ὄντος ἀγαθοῦ πρὸς τὸν εἰπόντα Σωτῆρα · Ὁ Πατήρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν. Maran suppose (Migne, *P. G.*, XVII, 744-747) que le texte du Commentaire sur saint Jean est altéré. Il est certain que, dans le texte reçu, le discours se suit mal, comme le lecteur peut en juger par lui-même. J'ajouterai que la double mention du Saint-Esprit, grammaticalement fautive et venant à un endroit où elle n'a que faire, m'est bien suspecte.

APPENDICE II

L'HERMÉNEUTIQUE D'ORIGÈNE

Principes et terminologie

I. — Passages a étudier.

Presque tous les auteurs qui se sont occupés de l'herméneutique d'Origène sont tombés dans les trois défauts suivants : 1. Ils mettent sur le même pied les textes conservés dans l'original et ceux dont nous ne possédons plus qu'une traduction plus ou moins fidèle. 2. Ils se contentent, pour juger la pensée d'Origène, de courtes citations, de découpures minuscules, au lieu d'étudier dans leur ensemble les textes incriminés. 3. Surtout ils négligent de s'initier à la terminologie d'Origène et, après lui avoir imposé leurs propres définitions, lui prêtent gratuitement mille absurdités.

Il sera donc utile de réunir ici les principaux passages qui éclairent son système d'interprétation.

I. Textes conservés en grec : *Periarchon,* iv, 1-27 (XI, 341-402) ; *Contra Cels.,* iv, 49-51 ; vii. 20 (XI, 1108-1113 ; 1449-1452 : défense de l'allégorie scripturaire) ; *In Matth.,* xv, 1-3 ; xvi, 12-13 (XIII, 1253-1261 : la lettre et l'esprit ; 1409-1417 : application aux aveugles de Jéricho) ; *In Joan.*, x, 2-4 (XIV, 309-316 : solution des antilogies). De plus les chapitres suivants de la Philocalie : i (extraits divers) ; ii et iii (extraits de *In Psalm.*, I : l'Écriture, livre scellé) ; iv (fragment de *In Joan.*, t. IV : solécismes) ; v (fragment de *In Joan.*, t. V : la Bible est

un *seul* livre) ; VI (fragment de *In Matth.*, t. II : l'Écriture est un instrument harmonieux) ; VII (extraits du petit tome sur le Cantique des cantiques, et de l'homélie IV sur les Actes : changements d'interlocuteurs) ; VIII (tiré du comment. sur Osée : fautes de langue) ; IX (tiré de *In Roman.*, t. IX : mots pris dans des sens différents) ; X (extrait de l'homélie XXXIX sur Jérémie : pierres d'achoppement) ; XI (tiré de *In Ezech.*, t. XX : passages corrompus par les hérétiques) ; XII (tiré de *In Jos., hom.* XX : passages obscurs) ; XIII (lettre à saint-Grégoire le Thaumaturge) ; XIV (tiré de *In Genes.*, t. III, *P. G.*, XII, 88-89).

II. TEXTES DONT LE GREC EST PERDU : *In Gen., hom.* II, 6 (XII, 173-174 : les trois sens) ; *In Gen., hom.* XVII (XII, 253-262) ; *In Levit., hom.* V, 1-5 (XII, 447-456 : les trois sens) ; *In Levit., hom.* VII, 4-7 (XII, 483-492 : le sens spirituel de la Loi) ; *In Num., hom.* IX, 7 (XII, 632-633 : les trois sens) ; *In Num., hom.* XI, 1-3 (XII, 640-647 : règles pour le sens spirituel et le sens corporel de la Loi) ; *In Is., hom.* VI, 3-4 (XIII, 240-243 : nécessité du sens spirituel) ; chap. VI de l'*Apologie* de saint Pamphile (XVII, 590-595 : l'Écriture se vérifie le plus souvent à la lettre).

II. — LES TROIS SENS DE L'ÉCRITURE.

La division des sens scripturaires part, chez Origène, de deux principes différents. Tantôt il distingue le *corps, l'âme* et *l'esprit* de l'Écriture, en s'appuyant sur la trichotomie de Platon ; tantôt il ne distingue que la *lettre* et *l'esprit,* adoptant une terminologie plus rationnelle et plus conforme à la manière de parler des apôtres.

Dans ce dernier cas — le plus ordinaire en dehors des passages où la question est traitée *ex professo* — le sens inférieur est le corps, la chair ou la lettre de l'Écriture (τὸ σῶμα, ἡ σάρξ, τὸ γράμμα, corpus, caro, littera). Expliquer ainsi l'Écriture c'est l'entendre κατὰ λέξιν, κατὰ ῥητόν (ou κατὰ τὸ ῥητὸν τῆς λέξεως), κατὰ τὸ γράμμα, κατὰ τὴν

αἴσθησιν, κατὰ τὸ ἁπλοῦν, κατὰ ψιλὴν ἱστορίαν, κατὰ τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν (ou κατὰ τὸ πρόχειρον τῆς λέξεως) κτλ. Cette exposition s'appelle en latin : *corporea*, *terrena*, *sensibilis*, *carnalis*, *lutea*, *judaica*, etc.

Le sens supérieur — qui comprend l'âme (ἡ ψυχή) et l'esprit (τὸ πνεῦμα) de l'Écriture — est encore appelé ἀναγωγή, περίνοια, πνευματικὴ ἐκδοχή, en latin : *sensus cœlestis*, *mysticus*, *arcanus*, *intelligibilis*, *anagogicus*, *symbolicus*, *tropologicus*, *sublimior*, *profundior*, ou même en combinant plusieurs de ces expressions, *spiritalis intelligentiæ mysticus et allegoricus sensus* (*In Gen.*, *hom.* II, 1, *P. G.*, XII, 161). Interpréter ainsi l'Écriture c'est l'entendre κατὰ ἀναγωγήν, κατὰ μεταφοράν, κατὰ τὸ νοούμενον ou bien κεκρυμμένως (ou κρύπτως), ἀκριβῶς, ὑπερβολικῶς, συνετώτερον, ἐπιμελέστερον, ὀξύτερον, θειότερον, θεοπρεπέστερον, βαθύτερον, μυστικώτερον, κτλ. Cf. Redepenning, *Origenes*, t. I, p. 301-305.

Lorsque la trichotomie platonicienne est appliquée à la distinction des sens scripturaires, il est assez difficile de dire ce qu'Origène entend précisément par le sens *psychique* — ou *âme* — de la Bible. Il ne le définit jamais bien exactement, et les exemples qu'il en donne ne suffisent pas à le déterminer. L'exemple le plus connu de ce sens *psychique* est l'application que fait saint Paul (I Cor., IX, 9) aux ouvriers évangéliques d'une disposition de la *thora* relative au bœuf foulant sur l'aire (*Periarchon*, IV, 12 ; *P. G.*, XI, 368). Ces exemples et le nom lui-même (*anima*, *sensus moralis*) montrent que le sens psychique a rapport aux mœurs et à la conduite individuelle. Il devrait occuper une position intermédiaire entre le corps et l'esprit de l'Écriture ; cependant Rufin, dans ses traductions, lui assigne souvent la troisième place, la première en dignité. Les deux textes suivants renferment, à notre avis, la description la plus satisfaisante des trois sens, surtout du sens moral : « Quoniam divina Scriptura non solum sacramentorum debet scientiam continere, verum etiam mores gestaque informare discentium... conemur et nos posteaquam dupliciter ista,

prout potuimus sentire, descripsimus, id est secundum historiam et secundum mysticum intellectum, nunc in quantum recipere locus potest, etiam moralem in eo discutere sermonem ; ut Scripturarum studiosi, non solum quid in aliis, vel ab aliis gestum sit, sed etiam ipsi intra se quid gerere debeant doceantur » (*In Gen.*, *hom.* XVII, 9, *P. G.*, XII, 262). La noix avec ses trois parties — écorce, coque et fruit — est comparée aux trois sens de la loi (*In Num.*, *hom.* IX, 7, *P. G.*, XII, 632) : « Prima litteræ facies satis amara est, quæ circumcisionem carnis præcipit, quæ de sacrificiis mandat, et cætera quæ per occidentem litteram designantur. Hæc omnia tanquam amarum nucis corticem projice. Secundo in loco ad munimenta testæ pervenies, in quo vel moralis doctrina, vel ratio continentiæ designatur... Tertio autem loco reconditum in iis invenies et secretum mysteriorum sapientiæ et scientiæ Dei sensum, quo nutriantur et pascantur animæ sanctorum non solum in præsenti vita sed etiam in futura. »

Dans ce dernier texte, nous voyons déjà percer une subdivision du sens spirituel, selon qu'il se rapporte à la vie présente ou à la vie future. La distinction est plus claire dans d'autres passages (*In Psalm.* XXXVI, *hom.* I, 1, *P. G.*, XII, 1319) : « Aliquando [Scriptura] ineffabilia sacramenta nos edocet in his quæ loquitur ; aliquando autem de Salvatore et ejus adventu nos instruit ; interdum vero mores nostros corrigit et emendat. Propter quod nos tentabimus per loca singula Scripturæ divinæ hujusmodi differentias assignare et discernere ubi prophetiæ sint et de futuris dicatur, ubi autem mystica aliqua indicantur, ubi vero moralis est locus. »

Une triple division du sens spirituel — prophétique, mystique et moral — est indiquée ici. Elle l'est plus formellement encore dans un endroit dont nous possédons le texte original (*In Matth.*, X, 14, *P. G.*, XIII, 868) : Les scribes, dit Origène, sont ceux qui ne savent tirer de l'Écriture ni le sens moral ou *tropologique* (μὴ εἰδότων τροπολογεῖν), ni le sens *anagogique* (μηδὲ συνιέντων τὰ τῆς ἀναγωγῆς τῶν

Γραφῶν), mais qui se contentent de la lettre toute nue (ἀλλὰ τῷ γράμματι ψιλῷ πιστευόντων). Il se demande ensuite si, comme il y a un scribe selon la Loi (νομικὸς γραμματεύς), il n'y aurait pas aussi un scribe selon l'Évangile (εὐαγγελικός) : καὶ ὥσπερ τὸν νόμον ἀναγινώσκων καὶ ἀκούων καὶ λέγων « ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα », οὕτω καὶ τὸ εὐαγγέλιον· ὡς εἰδέναι, τηρουμένης τῆς κατὰ τὰ γενόμενα ἱστορίας, τὴν ἐπὶ τὰ πνευματικὰ ἅπταιστον ἀναγωγήν.

Huet, et avant lui Sixte de Sienne, concluent de là qu'Origène est le véritable inventeur de la fameuse division des sens scripturaires usitée pendant tout le moyen âge et presque jusqu'à nos jours :

Littera gesta docet, quid credas *allegoria,*
Moralis quid agas, quid speres *anagogia.*

Ce serait pour l'exégète alexandrin un bien faible honneur d'avoir mis en vogue une classification si défectueuse. En effet : 1. Si par lettre on entend le sens *littéral,* il est faux que la lettre ait pour seul objet de raconter les faits ; si l'on entend par là le sens *propre,* la *lettre* aura pour antithèse le sens figuré, et la division se réduira à deux termes. 2. Tout l'objet de notre foi n'est pas contenu dans l'*allégorie,* ni tout l'objet de nos espérances dans *l'anagogie,* quelqu'acception qu'on donne à ces mots. 3. Le sens moral n'est nullement opposé au sens littéral ; d'un autre côté, le sens spirituel et le sens moral divisent la Bible non pas selon la différence spécifique des sens, mais selon la diversité matérielle des sujets.

Une bonne division ne peut avoir que deux termes : le sens *littéral* — qu'il s'exprime au propre ou au figuré — et le sens *spirituel.* Le sens conséquent, le sens accommodatice, n'étant pas de vrais sens de la Bible, puisqu'ils ne sont pas voulus par le Saint-Esprit, mais des interprétations plus ou moins arbitraires de l'exégète, doivent être rayés de la liste des sens scripturaires. Il n'y aurait aucun inconvénient à

nommer ces deux sens *lettre* et *esprit,* pourvu qu'on eût soin de définir exactement la valeur des mots. Malheureusement on ne trouve aucune définition de ce genre dans les écrivains ecclésiastiques, pas plus dans Origène que dans les autres Pères.

Origène, cependant, grâce aux nombreux exemples qu'il donne, nous met en mesure de dire ce qu'il entend par la *lettre* ou le *corps* — et conséquemment par *l'esprit* — de l'Écriture ; car, nous l'avons dit, sa classification ne comprend le plus souvent que deux termes. La lettre n'a pas pour lui l'étendue de notre sens *littéral ;* c'est seulement *le sens littéral quand il est exprimé sans figures.* Tout le reste rentre dans la catégorie de l'esprit. Il est aisé de comprendre pourquoi, dans sa pensée, tant de passages bibliques n'ont pas de *sens corporel* et ne doivent pas s'expliquer selon la lettre, mais selon l'esprit : c'est que les hagiographes parlent souvent au figuré. Origène dit formellement que les paraboles s'entendent suivant *l'anagogie,* qui est pour lui un sens spirituel : Αἱ παραβολαὶ οὐ κατὰ τὰ πράγματα ἀκούονται ἀλλὰ κατὰ ἀναγωγήν (*Fragm. in Ezech.*, XVIII, 3, *P. G.*, XIII, 816). Nous dirions aujourd'hui que le sens littéral de la parabole n'est pas propre mais figuré ; et nous exprimerions une idée identique avec une terminologie très différente. Il en serait de même pour la métaphore, l'allégorie, l'hyperbole, en un mot pour toutes les autres figures.

III. — Règles d'interprétation.

On sait que la première règle et la plus fondamentale qu'Origène propose à l'interprète est celle-ci :

Expliquer l'Écriture d'une manière digne de Dieu, auteur de l'Écriture.

La seconde pourrait se formuler ainsi :

Il faut abandonner le sens corporel ou la lettre de l'Écriture, toutes les fois qu'il en résulterait quelque chose d'impossible, d'absurde ou d'indigne de Dieu.

En soi, ces règles défient toute critique; mais on peut en abuser, comme on peut abuser de tout. L'abus consistera soit à regarder comme un *sens indigne de Dieu* une condescendance providentielle, ou une de ces étapes inférieures que Dieu a voulu suivre dans le progrès de ses révélations, soit à considérer comme une *impossibilité véritable* une difficulté qui se dissiperait devant une étude plus attentive du texte.

Delarue, dans ses *Animadversiones* placées en tête du second volume des œuvres d'Origène, reproche à maintes reprises au docteur alexandrin, premièrement d'avoir dit qu'il y a dans la Bible, des passages dépourvus de tout sens littéral, en second lieu d'avoir prétendu que le sens littéral est souvent faux : « Quod pœne incredibile videtur Origenem latuit discrimen quod litteram inter et verborum litteralem sensum intercedit... Littera potest esse falsa et tamen verissimum sub falsitatis specie sensum continere. Id in omnibus enuntiatis metaphoricis contingit » (*P. G.*, XII, 30). La dernière remarque est dictée par le sens commun et Origène l'avait faite avant Delarue ; la première repose sur un étrange malentendu. Origène ne peut pas avoir confondu la lettre avec le sens littéral, puisqu'il ne parle jamais de sens littéral. Il parle seulement du corps et de la lettre de l'Écriture, entendant par là, soit le sens *littéral* quand il sert d'appui au sens spirituel, soit le sens *grammatical* dans les locutions figurées. Il dit de ce sens *grammatical,* qu'il n'est point partout un sens biblique, et que si on le suivait il en résulterait une erreur ou une impossibilité. Les exégètes modernes, tout en se servant d'un autre langage, ne disent pas autre chose ; et les deux imputations de Delarue ne sont que des disputes de mots.

Origène donne en général de bonnes raisons pour abandonner le *corps* ou la *lettre*, et pour recourir à la métaphore, à l'allégorie, à l'hyperbole ou à d'autres figures. Mais plusieurs de ses arguments sont faibles, trop subtils ou dénués de toute valeur. Nous allons réunir ici la plupart de

ces fantaisies exégétiques qu'on lui a si amèrement reprochées, sans songer qu'en l'attaquant on frappait presque toujours quelques-uns des Pères de l'Église les plus illustres. Pour plus de clarté, nous parlerons d'abord des lois qui ne doivent pas s'observer selon la lettre, ensuite des faits qui ne se vérifient pas à la lettre.

1. *Lois qui ne peuvent pas s'observer à la lettre.*

Beaucoup de lois mosaïques, si on les prend à la lettre, ont quelque chose d'absurde ou d'impossible, *Periarchon*, IV, 17 (XI, 380) : Ἐὰν δὲ καὶ ἐπὶ τὴν νομοθεσίαν ἔλθωμεν τὴν Μωσέως, πολλοὶ τῶν νόμων, τῷ ὅσον ἐπὶ τῷ καθ᾽ἑαυτοὺς τηρεῖσθαι, τὸ ἄλογον ἐμφαίνουσιν, ἕτεροι δὲ τὸ ἀδύνατον. Exemples de lois absurdes : 1. Précepte d'exterminer tout enfant mâle qui n'aurait pas été circoncis le huitième jour ; c'est aux parents et non pas aux enfants encore à la mamelle que cette peine devrait s'appliquer. 2. Défense de manger la chair du vautour : personne n'a jamais été tenté de le faire, même en cas d'extrême disette.

Exemples de lois impossibles : 1. Permission de manger la chair du *tragélaphe* ou du *griffon*, le tragélaphe étant un animal fabuleux et le griffon n'ayant jamais pu être capturé. (La comparaison du texte hébreu aurait dû indiquer à Origène qu'il s'agit bien d'êtres réels.) 2. Défense de changer de place le jour de sabbat : ce qui, pris à la lettre, est matériellement impossible.

Il y aurait aussi, dans le Nouveau Testament, des lois impossibles à observer, par exemple l'obligation de ne saluer personne en chemin (Luc, x, 4), l'interdiction de porter deux tuniques ou deux paires de chaussures, le précepte d'offrir la joue gauche à celui qui vient de frapper la droite, de s'arracher l'œil qui scandalise, la défense de faire disparaître les traces de la circoncision. Deux de ces prescriptions ont en effet une expression métaphorique ; les autres ou se rappor-

tent à une circonstance particulière ou n'ont que la force d'un simple conseil. Ces cas sont d'ailleurs très exceptionnels, et les quelques exemples cités vont plutôt à confirmer le principe qu'à le généraliser.

Une distinction beaucoup plus importante est celle qu'Origène établit entre les lois morales, destinées à durer toujours, et les lois cérémonielles d'une valeur temporaire. Il croit avoir observé que ces dernières sont désignées dans l'Écriture sous le nom de *lois,* tandis que les premières s'appelleraient *préceptes, commandements, institutions, témoignages, jugements*, *etc.* Cette théorie est développée longuement dans la onzième homélie sur le livre des Nombres. Les lois cérémonielles n'existent plus pour les chrétiens ; au contraire elles seraient, pour qui voudrait les observer encore, la lettre qui tue ; les lois morales doivent être observées toujours par les disciples de l'Évangile (*In Num., hom.* XI, 1 ; *P. G.*, XII, 643-644) : « Ostendimus, ut opinor, auctoritate Scripturæ divinæ, ex iis quæ in lege scripta sunt, aliqua penitus refugienda esse atque cavenda, ne secundum litteram ab Evangelii discipulis observentur ; quædam vero omnimode ut scripta sunt obtinenda ; alia autem habere secundum litteram veritatem sui, recipere tamen utiliter et necessario etiam allegoricum sensum. »

Bien que la distinction philologique entre les *lois* et les *préceptes* soit sujette à caution, la distinction entre la loi morale et la loi cérémonielle est parfaitement juste. Mais Origène, regardant comme un axiome qu'il n'y a rien d'inutile dans l'Écriture, prétend que la loi cérémonielle doit avoir pour les chrétiens un sens spirituel, sous peine d'être inutile. La nécessité du sens spirituel se prouve encore, d'après lui, par ce fait que, pour être digne de Dieu, la loi cérémonielle a besoin d'être relevée par une signification supérieure. Voici à ce propos les deux textes les plus frappants : « Hæc omnia [il s'agit du sacrifice pour le péché] nisi alio sensu accipiamus quam litteræ textus ostendit, sicut sæpe jam diximus, cum in ecclesia recitantur, obstaculum magis et

subversionem christianæ religioni quam hortationem ædificationemque præstabunt. Si vero discutiatur et inveniatur quo sensu hæc dicta sint et digne Deo qui hæc scribere dicitur advertantur, fiet quidem Judæus qui hæc audit, sed non ille qui in manifesto, sed qui in occulto Judæus est » (*In Levit., hom.* v, 1, *P. G.*, XII, 447). « Si assideamus litteræ et secundum hoc vel quod Judæis vel id quod vulgo videtur accipiamus quæ in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri quia tales leges dederit Deus. Videbuntur enim magis elegantes et rationabiles hominum leges, verbi gratia vel Romanorum, vel Atheniensium, vel Lacedæmoniorum. Si vero secundum hanc intelligentiam quam docet Ecclesia accipiatur Dei lex, tunc plane omnes humanas supereminet leges et vere Dei lex esse credetur » (*In Levit., hom.* VII, 5, *P. G.*, XII, 488).

Ces deux textes appellent quelques observations :

1. Origène ne nie jamais que ces lois n'aient dû être observées jadis à la lettre; il dit seulement qu'elles ne doivent plus être observées de la sorte par les chrétiens, sous peine de tomber dans le judaïsme. Aussi en expose-t-il d'abord rapidement le sens littéral (XII, 477 : « Quantum ad historicum pertinet præceptum, sufficiant ista quæ dicta sunt, quantum autem ad intelligentiam mysticam spectat », etc.). Il ne croit donc pas, comme Delarue l'en accuse à tort (*P. G.* XII, 31), que, pour être abrogée, une loi n'a plus de sens littéral ; mais il croit que cette exposition littérale, de son temps surtout, était peu utile et pouvait être dangereuse. Cf. XII, 483 : « De cibis qui per umbram dicuntur ascendamus ad eos qui per spiritum veri sunt cibi. »

2. Le grand exégète avait affaire à des Juifs ou à des judaïsants, qui n'admettaient dans la loi que le sens littéral. De là l'importance accordée par lui au sens spirituel. La polémique contre les gnostiques le poussait du même côté. Il y trouvait une réponse décisive aux objections des dualistes, qui arguaient des imperfections de la loi mosaïque pour l'attribuer à un dieu inférieur.

3. Les divers textes cités plus haut, outre qu'ils n'existent plus qu'en latin, appartiennent à des homélies. Or l'homélie vise à l'édification plutôt qu'à l'instruction des fidèles. Telle était du moins l'idée que s'en faisait Origène. *In Levit.*, VII, 1 (XII, 475) : « Non enim nunc exponendi Scripturas sed ædificandi Ecclesias ministerium gerimus. »

2. *Détails ou récits qu'il ne faut pas prendre à la lettre.*

Les mêmes principes s'appliquent aux récits de la Bible. Il faut les prendre au sens naturel, sans métaphore, ni figure aucune, jusqu'à preuve du contraire; car le sens propre est la règle et le sens figuré n'est que l'exception. *Periarchon,* IV, 19 (XI, 384) : Πολλῷ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν. Voir surtout le chap. VI de l'*Apologie* de S. Pamphile (XVII, 591-593). Les exégètes modernes ne s'expriment pas autrement. Seulement, ici encore, Origène résout trop aisément les antilogies en impossibilités. Que les premières pages de la Genèse soient pleines d'anthropomorphismes, que les trois premiers jours de la création, avant l'existence des astres ou même du ciel, ne soient pas des jours réels, que, dans ces passages et autres semblables, l'Écriture ne doive pas s'entendre au sens *propre* et que, suivant la manière de parler du critique alexandrin, le sens *corporel* fasse défaut, tout le monde y souscrira sans peine. On lui accordera aussi que le transport du Christ par le démon sur une haute montagne d'où il voyait tous les royaumes de la terre est une hyperbole ou même la projection au dehors d'une vision intérieure. Peut-être même entendra-t-on comme lui des miracles de la grâce, c'est-à-dire de la guérison et de la résurrection spirituelle des âmes, cette promesse du Sauveur : « Si vous croyez, vous ferez de plus grandes choses » ; car s'il s'agit de miracles proprement dits, les disciples ne semblent pas avoir dépassé le Maître. Mais les anciens se scandalisaient déjà de lui voir nier la réalité de l'arbre de vie et même, semble-t-il, d'un paradis terrestre matériel. Plusieurs

autres de ses explications nous paraissent subtiles et peu naturelles, bien qu'elles n'aient point choqué au même point les Pères de l'Église.

Il en est des narrations comme des lois. Sans doute, il faut toujours se demander si l'allégorie supprime le sens historique ou ne fait que s'y superposer. Tel récit scripturaire, au gré d'Origène, serait indigne de Dieu s'il ne signifiait rien au delà du sens naturel. Dans cette catégorie rentrent toutes les histoires qui, prises à la lettre, n'édifient pas, celle des filles de Loth (*Periarchon*, IV, 9), d'Abraham chez Pharaon et chez Abimélech (*In Genes., hom.* VI, 2), des sages-femmes égyptiennes (*In Exod., hom.* II, 1). Origène a beau dire : *In his non historiæ narrantur sed mysteria contexuntur* (*In Gen.*, *hom.* X, 4, *P. G.*, XII, 218), parole qui rappelle le mot de saint Augustin : *Non sunt mendacia sed mysteria*, il ne semble pas nier l'historicité du fait lui-même ; il affirme seulement la nécessité de l'entendre au sens spirituel pour y trouver matière à édification. Il écrit ailleurs (*In Exod., hom.* I, 5) : *Non nobis hæc ad historiam scripta sunt.* Ces récits pouvaient suffire aux Juifs ; mais nous, chrétiens, nous devons y chercher un sens plus relevé.

Parfois, le sens spirituel sert à résoudre les antilogies de la lettre. Les aveugles de Jéricho en sont un exemple typique. Saint Matthieu en compte deux ; saint Luc et saint Marc, un seul. Mais, tandis que le Bartimée de saint Marc est guéri par Jésus au sortir de Jéricho, l'aveugle de saint Luc est guéri aux approches de la ville. Celui qui veut s'attacher à la lettre, poursuit Origène, dira qu'il y a eu trois miracles distincts, racontés par les trois Synoptiques ; mais celui qui s'élève jusqu'au sens spirituel, trouvera dans ces trois récits un principe supérieur d'unité ; les deux aveugles, c'est Israël et Juda, l'aveugle unique, c'est le peuple juif : Ὁ μέντοιγε ὅλων τούτων ζητῶν βαθυτέραν διήγησιν φήσει ὅτι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα διαφόροις λέξεσι παρίσταται· δύο μὲν γὰρ τυφλοί εἰσιν, ὡς ἀποδέδοται Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδας· εἷς δὲ ὁ ὅλων τούτων λαός, ὅτε εἷς δηλοῦται θεραπευόμενος τυφλός. (*In Matth.*, XVI,

12, *P. G.* XIII, 1409). Ce qu'il y a de curieux, c'est que saint Ambroise (*P. L.*, XV, 1790) se contente de cette explication et de la solution qu'elle fournit, sans s'occuper du sens historique : « In libro secundum Matthæum duo inducuntur, hic (Luc, VIII, 80) unus ; ibi egrediente Jericho, hic appropinquante. Sed nulla distantia : nam cum in hoc uno typus populi gentilis sit, qui sacramento dominico recipit emissi luminis claritatem, nihil interest utrum in uno medicinam an in duobus accipiat. »

Du moment qu'Origène maintient le sens historique, on n'a rien à lui dire. Mais il y a tel passage où il paraît disposé à le sacrifier, pour sauvegarder, dit-il, la vérité des Livres saints. Tout le monde sait combien il est difficile d'harmoniser, dans les quatre Évangiles, les débuts du ministère apostolique du Sauveur. Saint Jean nous donne, avec les détails les plus précis, l'emploi des journées de Jésus après son baptême (I, 29, 35, 43 ; II, 1, 12, 13). Il semble ne pas y avoir de place pour le jeûne et la tentation. D'un autre côté, les Synoptiques font partir le Christ pour la Galilée *après* l'emprisonnement du Précurseur (Matth., IV, 12 ; Marc., I, 14), tandis que saint Jean décrit différemment la suite des événements (III, 24). Origène trouve l'antilogie insoluble, si l'on s'en tient à la lettre. Il faut, dit-il, la résoudre par le sens spirituel, autrement on ne croirait pas à la véracité des Évangélistes (*In Joan.*, X, 2 ; *P. G.*, XIV, 309). Car il n'y a que trois partis à prendre : ou convenir du désaccord et de l'erreur et par conséquent nier l'inspiration (μὴ λυομένης τῆς διαφωνίας ἀφεῖσθαι τῆς περὶ τῶν εὐαγγελίων πίστεως, ὡς οὐκ ἀληθῶν οὐδὲ θειοτέρῳ πνεύματι γεγραμμένων), ou ne retenir qu'un des Évangiles, en répudiant les autres, ou enfin chercher la solution dans un principe supérieur (τὴν περὶ τούτων ἀλήθειαν ἀποκεῖσθαι ἐν τοῖς νοητοῖς). C'est évidemment le troisième parti qu'il faut embrasser (*In Joan.*, X, 3, *P. G.*, XIV, 312) : Εἴ τις ἐπιμελῶς ἐξετάζοι τὰ εὐαγγέλια περὶ τῆς κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀσυμφωνίας, ἥντινα καθ' ἕκαστον πειρασόμεθα κατὰ τὸ δυνατὸν παραστῆσαι, σκοτοδινιάσας ἤτοι ἀποστήσεται

τοῦ κυροῦν ὡς ἀληθῶς τὰ εὐαγγέλια, καὶ ἀποκληρωτικῶς ἑνὶ αὐτῶν προσθήσεται, μὴ τολμῶν πάντη ἀθετεῖν τὴν περὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν πίστιν, ἢ προσιέμενος τὰ τέσσαρα εἶναι, ἐρεῖ τὸ ἀληθὲς αὐτῶν.

En résumé : 1. Origène soutient qu'un écrit inspiré ne saurait renfermer d'erreur et que, par conséquent, il faut toujours chercher un principe de solution. — 2. Dans certains cas exceptionnels, il croit que la solution se trouve, non dans la *lettre*, mais dans l'*esprit* de l'Écriture, non dans l'expression extérieure, mais dans l'intention de l'auteur sacré. — 3. Il excuse les hagiographes de sacrifier parfois l'exactitude historique à leur désir de mieux instruire. Ils se proposent d'être exacts, quand ils le peuvent, et selon la lettre et selon l'esprit ; mais, au cas où c'est impossible, ils préfèrent l'esprit à la lettre (*In Joan.*, x, 4 ; *P. G.*, XIV, 313) : Προέκειτο γὰρ αὐτοῖς ὅπου μὲν ἐνεχώρει ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς, ὅπου δὲ μὴ ἐνεδέχετο ἀμφοτέρως, προκρίνειν τὸ πνευματικὸν τοῦ σωματικοῦ, σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις ψεύδει. L'inexactitude étant volontaire, il ne peut être question d'erreur. Nous voilà ramenés à la théorie de saint Augustin, d'après lequel saint Matthieu — ou le Saint-Esprit qui le guidait — en mettant Jérémie pour Zacharie, voulait nous faire entendre que toutes les prophéties sont communes à tous les prophètes, et que, par suite, la mention de tel ou tel prophète est chose indifférente (*De consensu Evangel.*, III, 30-31 ; *P. L.*, XXXIV, 1175-6) : « [Ut] singula esse omnium et omnia singulorum, omnium libros tanquam unius unum librum acciperemus. »

Aux yeux de tout exégète moderne, pareille théorie est aussi arbitraire qu'insoutenable. Mais n'oublions pas qu'Origène et saint Augustin n'y ont recours que dans les cas de nécessité extrême, pour ainsi dire, quand ils ne voient pas d'autre moyen de sauvegarder l'inerrance scripturaire.

APPENDICE III

ORIGÈNE ET LA TRADITION CATHOLIQUE

jusqu'à la fin du VIe siècle

Première période. — Origène et ses contemporains (185-254).

A part les démêlés avec Démétrius, dont il va être question, aucun soupçon d'hétérodoxie ne semble avoir pesé sur Origène, de son vivant. La condamnation dont il fut l'objet de la part de Démétrius est elle-même fort obscure. L'exposé le plus satisfaisant se lit dans Photius (*Biblioth.*, 118, *P. G.*, CIII, 396-397), qui avait sous ses yeux l'*Apologie* de saint Pamphile où cette histoire était racontée tout au long. Photius mentionne deux synodes, l'un composé d'évêques et de quelques prêtres qui décréta l'exil d'Origène, l'autre composé uniquement d'évêques qui le déposa du sacerdoce. Origène n'attendit pas la seconde sentence; peut-être même devança-t-il la première. Il s'enfuit précipitamment à Césarée de Palestine, pendant qu'en Égypte se déchaînait l'orage amassé contre lui (*In Joan.*, vi, 1, *P. G.*, XIV, 200). Saint Jérôme déclare expressément que la doctrine fut étrangère à cette double condamnation : « Damnatur a Demetrio episcopo, exceptis Palæstinæ et Arabiæ et Phœnicis atque Achaiæ sacerdotibus. In damnationem ejus consentit urbs Roma [ou Romana]. Ipsa contra eum cogit senatum, non propter dogmatum novitatem, non propter hæresim, ut nunc adversum eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiæ ejus et scientiæ ferre non poterant, et illo dicente omnes muti putabantur » (fragment d'une lettre de saint Jérôme à sainte

Paule, dans Rufin, *Apol. adv. Hieron.*, II, 20, *P. L.*, XXI, 599-600). Ce texte incorrect doit être corrompu. Saint Jérôme a pu écrire : « OMNIBUS, *exceptis... atque Achaiæ sacerdotibus, in damnationem ejus consentientibus. Urbs Roma ipsa contra eum cogit senatum*, etc. En tout cas, il affirme : 1. qu'Origène ne fut condamné pour aucune erreur doctrinale ; 2. que Rome sanctionna cette condamnation, c'est-à-dire sans doute qu'elle approuva le synode d'Alexandrie, dont aucun vice de forme n'entachait la légalité ; 3. que les évêques de Palestine, d'Arabie, de Phénicie, d'Achaïe — il aurait dû ajouter « de Cappadoce » — ne tinrent aucun compte des sentences de Démétrius. Saint Jérôme répète en 392 que les poursuites dirigées contre Origène avaient pour cause unique l'animosité jalouse du patriarche (*De Vir. ill.*, 54, *P. L.*, XXIII, 665). Cela concorde parfaitement avec le récit d'Eusèbe, d'après lequel les griefs de Démétrius se réduisent à trois : 1. prédication d'Origène encore laïque devant les évêques de Jérusalem et de Césarée ; 2. son ordination sacerdotale par les mêmes évêques, lors de son voyage en Grèce ; 3. l'irrégularité canonique qu'il avait encourue autrefois par le fait de sa mutilation volontaire. Pas un mot des doctrines. Cependant, il ressort d'une lettre d'Origène lui-même (Rufin, *De adulter. libr. Orig.*, *P. G.*, XVII, 624-625 ; S. Jérôme, *Adv. Rufin.*, II, 18, *P. L.*, XXIII, 441-442) qu'il avait été excommunié par le patriarche — ce qui semblerait supposer des griefs doctrinaux — et accusé à tort d'enseigner des thèses blasphématoires.

Quoi qu'il en soit — même après la sentence de Démétrius — Origène est toujours considéré comme le plus ferme boulevard de l'orthodoxie : c'est à lui qu'incombe principalement la réfutation des hérétiques ; il entreprend de longs voyages pour le bien des églises, sur l'invitation des pasteurs eux-mêmes ; par deux fois, un concile réuni à Bostra implore le secours de ses lumières ; enfin Origène est en rapports d'amitié ou de correspondance avec les plus célèbres et les plus orthodoxes des écrivains ecclésiastiques de son siècle.

1. Saint Grégoire le Thaumaturge fut, avec son frère saint Apollodore, un des plus illustres élèves d'Origène. Il prononça à Césarée, vers 238, en présence de son maître, auquel il prodiguait les témoignages de gratitude, d'admiration et de vénération, le fameux panégyrique où il raconte comment il a été conduit par la Providence aux pieds de son saint directeur, et combien il a profité à son école. Cette composition, débordante de lyrisme et d'enthousiasme juvénile, nous fournit les plus intéressants détails sur la méthode d'enseignement d'Origène, le charme de ses leçons et la sereine dignité de sa vie (*P. G.*, X, 1049-1104). Une lettre d'Origène à saint Grégoire, sur l'étude de l'Écriture sainte, est aussi parvenue jusqu'à nous (*P. G.*, XI. 88-92). M. Kœtschau (*Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, etc., Fribourg-en-B., 1894) nous a donné une édition critique de ces deux écrits.

2. Saint Firmilien, métropolitain de Césarée en Cappadoce, et l'un des plus grands évêques du troisième siècle, se regarda toujours comme le disciple d'Origène. Il le fit venir en Cappadoce pour le bien des églises de ces contrées (εἰς ἐκκλησιῶν ὠφέλειαν. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 26) et l'y garda longtemps, deux ans peut-être (S. Jérôme, *De Vir. illustr.*, 54 : « Firmilianus... cum omni Cappadocia eum invitavit et diu tenuit. » Cf. Pallade, *Hist. Laus.*, 147). Il vint ensuite lui-même en Palestine et y fit un séjour prolongé pour s'instruire auprès du maître (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 27 : τῆς εἰς τὰ θεῖα βελτιώσεως ἕνεκα. S. Jérôme, *De Vir. ill.*, 54 : « diu Cæsareæ in sanctis Scripturis ab eo eruditus est. ») Tout cela se passait peu de temps après la condamnation d'Origène par Démétrius.

3. Saint Denys le Grand, élève d'Origène, puis son successeur au Didascalée. enfin patriarche d'Alexandrie, resta jusqu'au bout fidèle à la mémoire du maître. Il lui adressa pendant la persécution de Dèce, où Origène eut à souffrir une longue et dure captivité, un traité *sur la Persécution* (Eusèbe,

Hist. eccl., VI, 46), et dès qu'il apprit sa mort, survenue en 254, il écrivait sur son compte, à l'évêque de Césarée, une lettre pleine d'éloges (Photius, *Biblioth.*, 232).

4. Saint Fabien, pape (236-250), eut à s'occuper d'Origène, sans doute à propos de la condamnation de Démétrius, quoique cette affaire eût précédé de quatre ou cinq ans l'avènement de Fabien au siège de Rome. Origène lui écrivit ainsi qu'à beaucoup d'autres évêques (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 36 : περὶ τῆς κατ' αὐτὸν ὀρθοδοξίας). Saint Jérôme parle aussi de cette lettre sans en indiquer ni l'époque, ni l'occasion (*Epist. ad Pammach.*, LXXXIV, 10) : « Ipse Origenes, in epistola quam scribit ad Fabianum Romanæ urbis episcopum, pœnitentiam agit cur talia scripserit et causas temeritatis in Ambrosium refert, quod secreto edita in publicum protulerit. » Il semble que le pape ait agréé cette justification puisque l'affaire n'eut pas de suites.

5. Saint Alexandre de Jérusalem fut l'intime et constant ami d'Origène. Il l'avait eu pour condisciple au Didascalée (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14) sous Pantène (?) et Clément d'Alexandrie. En le faisant prêcher devant lui, quand Origène était encore laïque, et en l'ordonnant prêtre conjointement avec Théoctiste de Césarée, il fut la cause indirecte de ses malheurs. Du reste, il le défendit et le protégea toujours dans la suite.

6. Saint Anatole, évêque de Laodicée, est encore un contemporain d'Origène. Dans son *Canon Paschalis*, 1 (*P. G.*, X, 210), si l'ouvrage est de lui, il en parle avec grand éloge : « Sed et Origenes, omnium eruditissimus, et calculi componendi perspicacissimus (quippe qui et χαλκευτής [χαλκέντερος ?] vocatus) libellum *De Pascha* luculentissime edidit. »

7. Bérylle de Bostra, retiré par Origène de l'hérésie bizarre où il s'était imprudemment jeté (244), conserva toujours pour lui un attachement mêlé de vénération (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 33; S. Jérôme, *De Vir. ill.*, 60).

8. Jules Africain, qui habitait Emmaüs-Nicopolis en Palestine et connaissait personnellement Origène, lui demandait des éclaircissements sur l'authenticité des passages deutérocanoniques de Daniel. Sa lettre et la réponse d'Origène existent encore (*P. G.*, XI, 41-85).

9. Tryphon, élève et correspondant d'Origène, qualifié par saint Jérôme (*De Vir. ill.*, 57, *P. L.*, XXIII, 669), d'*eruditissimus in Scripturis* ne nous est plus connu que par la mention de cet auteur.

10. Saint Hippolyte, au témoignage de saint Jérôme (*De Vir. ill.*, 61, *P. L.*, XXIII, 673), aurait signalé publiquement la présence d'Origène, qui assistait à une de ses homélies. Si le fait est vrai, il prouve en quel estime Origène, alors âgé tout au plus de trente ans, était tenu à Rome.

Deuxième période. — De la mort d'Origène (254) a l'entrée en campagne de saint Épiphane (374).

Pendant toute cette période la gloire d'Origène est à son apogée et Photius qu'on n'accusera point de partialité à l'endroit du grand Alexandrin a ce mot caractéristique. *Biblioth.*, 119 (CIII, 401) : Ἦν τότε ἐν τοῖς ἀξιολογωτάτοις Ὠριγένης. L'historien Socrate, *Hist.*, iv, 26 (LXVII, 529) dit de même : Μέγα κλέος τὸ Ὠριγένους καθ'ὅλης τότε τῆς οἰκουμένης ἐφήπλωτο. C'est à peine si les adversaires osent protester et leur voix est aussitôt couverte par celle des défenseurs.

I. — *Pères grecs partisans ou apologistes d'Origène.*

1. Saint Pamphile, martyr en 307, composa avec la collaboration d'Eusèbe, une *Apologie d'Origène* en six livres. Il ne reste plus que le premier livre dans la traduction de Rufin (*P. G.*, XVII, 541-616). Les accusations portées contre Origène et que Pamphile réfute sont les suivantes : 1ª est quod aiunt eum innatum dicere Filium Dei. — 2ª quod dicunt per prola-

tionem, secundum Valentini fabulas, in subsistentiam venisse Filium Dei dicere. — 3ª quæ his omnibus valde contraria est, quod dicunt eum, secundum Arteman vel Paulum Samosatenum, purum hominem, id est, non etiam Deum dicere Christum Filium Dei. — (4) Post, ista est quæ istis omnibus adversatur (cæca enim est malitia), quod dicunt eum dicere, δοκήσει [Migne δοκήσῃ], id est, putative tantum et per allegoriam, non etiam secundum ea quæ per historiam referuntur, gesta esse omnia quæ a Salvatore gesta sunt. — (5) Alia quoque criminatio est qua asserunt eum duos Christos prædicare. — (6) Addunt illud quoque, quod historias corporales, quæ per omnem sanctam Scripturam referuntur de gestis sanctorum penitus deneget. — (7) Sed et de resurrectione mortuorum, et de impiorum pœnis non levi eum impugnant calumnia, velut negantem peccatoribus inferenda esse supplicia. — (8) Quidam vero disputationes ejus vel opiniones quas de animæ statu vel dispensatione disseruit culpant. — (9) Ultima vero omnium est criminatio illa quæ cum omni infamatione dispergitur, μετενσωματώσεως, id est, quod humanas animas in muta animalia, vel serpentes, vel pecudes asserat transmutari post mortem, et quod etiam ipsæ mutorum animalium animæ rationabiles sint.

2. Apologiste anonyme dans Photius, *Biblioth.*, 117 (CIII. 393). Cet écrivain qui doit être du commencement du quatrième siècle, car il ne cite pas d'auteur postérieur à Eusèbe, défend Origène des quinze imputations suivantes : (1) Qu'il ne faut pas invoquer le Fils. (2) Que le Fils n'est pas bon absolument. (3) Qu'il ne connaît pas le Père comme lui-même. (4) Que les âmes raisonnables passent dans le corps des brutes. (5) Qu'elles émigrent d'un corps à l'autre. (6) Que l'âme du Christ est l'âme même d'Adam. (7) Que les peines des méchants ne sont pas éternelles. (8) Qu'il n'y a pas de résurrection de la chair. (9) Que la magie n'a rien de mauvais. (10) Que les astres sont la cause des événements. (11) Que le règne du Christ finira un jour. (12) Que les saints [anges] viennent en ce monde en raison de leur chute et non

pour y remplir leur ministère. (13) Que le Père est invisible au Fils lui-même. (14) Que les chérubins sont des ἐπίνοιαι du Fils. (15) Que l'image du Père, en tant qu'image, n'est pas vérité. L'apologiste anonyme faisait remarquer qu'Origène, à force de combattre les sabelliens, semblait donner quelquefois dans l'excès opposé, mais qu'au fond il était orthodoxe.

3. Théognoste, au dire de Photius (*Biblioth.*, 106), suivait fidèlement, dans ses *Hypotyposes*, les traces d'Origène dont il exagérait même les erreurs : la matière serait coéternelle à Dieu ; le Fils serait une production (κτίσμα) du Père ; les anges et les démons auraient des corps aériens, etc. Cependant, saint Athanase défend l'orthodoxie de Théognoste, *Epist.* IV *ad Serap.* 9 et 11 (XXVI, 649-652) ; *De decret. Nic.*, 25 (XXV, 460).

4. Saint Piérius, autre successeur d'Origène à la tête du Didascalée, serrait de si près le maître qu'il en reçut le surnom de nouvel Origène (S. Jérôme, *De Vir. ill.*, 76 :. *Origenes junior ;* cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII. 32). Photius, ordinairement si sévère pour les origénistes, trouve cependant Piérius orthodoxe sur la Trinité (*Biblioth.*, 119).

5. Didyme l'aveugle, placé par saint Athanase lui-même à la tête du Didascalée et dont saint Jérôme alla suivre quelque temps les leçons, fut le plus infatigable apologiste d'Origène. Il avait composé un ouvrage sur le *Periarchon* où il montrait que toutes les expressions suspectes, entendues avec bienveillance et impartialité, ont un sens orthodoxe (saint Jérôme, *Adr. Rufin.*, I, 6). Dans ses livres sur la Trinité, et son traité du Saint-Esprit (traduit par saint Jérôme), la doctrine de Didyme est irréprochable ; et c'est un fait à noter que les disciples, les partisans et les admirateurs d'Origène sont tous orthodoxes sur la Trinité. Sur d'autres points, Didyme, comme saint Grégoire de Nysse, a été accusé d'origénisme ; pourtant, à part saint Jérôme, personne n'a for-

mulé cette accusation avant le sixième siècle et tous les Pères parlent de lui avec la plus grande vénération.

Photius mentionne en général un grand nombre d'apologistes d'Origène dont les ouvrages ont péri (*Biblioth.* 118).

II. — *Pères grecs admirateurs d'Origène.*

1. Saint Athanase s'appuie sur le témoignage d'Origène pour prouver la consubstantialité des Personnes divines, *De decretis Nic. Syn.*, 27 (XXV, 465); il ajoute ces paroles remarquables : Ἃ μὲν γὰρ ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων ἔγραψε, ταῦτα μὴ ὡς αὐτοῦ φρονοῦντος δεχέσθω τις, ἀλλ' ἃ τῶν πρὸς ἔριν φιλονεικούντων ἐν τῷ ζητεῖν, ἀδεῶς ὁρίζων ἀποφαίνεται, τοῦτο τὸ φιλοπόνου τὸ φρόνημά ἐστιν. Il le cite encore avec éloge (πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος) dans sa lettre IV à Sérapion, nos 9 et 10 (XXVI, 649), à propos du péché contre le Saint-Esprit. Deux autres citations appartiennent à des ouvrages douteux ou apocryphes, *De communi essentia*, 49 (XXVIII, 73); *Quæst.* LXXII *ad Antioch.* (XXVIII, 641).

2. Saint Basile qui avait composé la Philocalie conjointement avec saint Grégoire, cite deux endroits d'Origène en faveur de la divinité du Saint-Esprit, *De Spir. S.*, 73 (XXXII, 204), et note qu'il y a dans ses écrits bien d'autres passages de ce genre, bien que le langage d'Origène au sujet du Saint-Esprit ne soit pas de tout point irréprochable : Ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα.

3. Saint Grégoire de Nazianze, adressant la *Philocalie* à Théodore de Tyane, lui écrit en son nom et au nom de Basile déjà mort : Πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὠριγένους φιλοκαλίας ἐκλογὰς ἔχον χρησίμους τοῖς φιλολόγοις (Robinson, *Philocalia*, 1893, p. 1). Le même Père, au rapport de Suidas, avait coutume de dire : Ὠριγένης ἡ πάντων ἡμῶν ἀκόνη (*Lexicon*, éd. Bernhardy, t. II, col. 1274).

4. Saint Grégoire de Nysse dans son panégyrique de saint Grégoire le Thaumaturge (XLVI, 905) appelle Origène le prince de la science chrétienne à cette époque : τῷ κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον τῆς τῶν χριστιανῶν φιλοσοφίας ἡγουμένῳ (Ὠριγένης δὲ οὗτος ἦν, οὗ πολὺς ἐπὶ τοῖς συγγράμμασι λόγος). Pélage II dit de lui : « Magnis Origenem laudibus præfert. »

5. Euzoïus et Eusèbe, évêques de Césarée en Palestine, doivent être classés parmi les plus chauds admirateurs d'Origène. Euzoïus fit transcrire sur parchemin les ouvrages du maître (S. Jérôme, *De Vir. ill*, 93; *P. L.*, XXIII, 707) : « plurimo labore corruptam jam Bibliothecam Origenis et Pamphili in membranis instaurare conatus est ». — Quant à Eusèbe, outre sa collaboration à l'*Apologie* de S. Pamphile, il consacrait à Origène presque tout le sixième livre de son *Histoire*. Le troisième et dernier livre de sa *Vie* de S. Pamphile contenait le catalogue de la bibliothèque de son ami, composée surtout d'ouvrages d'Origène.

6. Tite de Bostra. Voir Photius, 232 (CIII, 1104).

III. — *Pères latins imitateurs d'Origène.*

1. Saint Victorin de Pettau, martyr probablement sous Dioclétien, étant plus familier avec le grec qu'avec le latin (S. Jérôme, *De Vir. illustr.*, 74, *P. L.*, XXIII, 719), suit de très près Origène. S. Jérôme le range parmi ceux « qui Origenem in explanatione duntaxat Scripturarum secuti sunt et expresserunt » (*Epist.*, LXI, 2, *P. L.*, XXII, 603). Voir ci-dessous à propos de saint Hilaire.

2. Victorin le Rhéteur, intrépide champion de la foi de Nicée et antagoniste ardent de l'arianisme, rappelle à tout instant le langage et les théories d'Origène. On lui trouverait encore plus de points de contact avec le grand Alexandrin si son impénétrable obscurité et le mauvais état de ses manuscrits ne rebutaient le lecteur.

3. Saint Hilaire de Poitiers s'inspire très souvent d'Origène. Saint Jérôme le répète avec insistance : « Si auctoritatem suo operi præstruebat [Rufinus], volens quos sequeretur ostendere, habuit in promptu Hilarium confessorem, qui quadraginta ferme millia versuum Origenis in Job et Psalmos transtulit. Habuit Ambrosium, cujus pene omnes libri hujus sermonibus pleni sunt; et martyrem Victorinum, qui simplicitatem suam in eo probat, dum nulli molitur insidias » (*Adv. Rufin.*, I, 2, *P. L.*, XXIII, 399). — « In quo opere [il s'agit du commentaire sur les Psaumes] imitatus Origenem, nonnulla etiam de suo addidit... Tractatus in Job, quos de Græco Origenis ad sententiam transtulit » (*De vir. ill.*, 100, *P. L.*, XXIII, 699). — « Apud Latinos, Hilarius Pictaviensis et Eusebius Vercellensis episcopi, Origenem et Eusebium transtulerunt [il s'agit du commentaire sur les Psaumes] ; quorum priorem et noster Ambrosius in quibusdam secutus est » (*Ad Augustin., epist.* CXII, 20, *P. L.*, XXII, 929). — Si c'est un crime de traduire Origène, « arguatur confessor Hilarius qui Psalmorum interpretationem et homilias in Job ex libris ejus, id est ex Græco in Latinum transtulit » (*Epist.*, LXI, 2, *P. L.*, XXII, 603). Il y a cependant un correctif : « Nec disertiores sumus Hilario, nec fideliores Victorino, qui ejus [Origenis] tractatus non ut interpretes sed ut auctores proprii operis transtulerunt » (*Epist.* LXXXIV, 7, *P. L.*, XXII, 749).

4. Saint Eusèbe de Verceil, s'il faut en croire saint Jérôme, serait très redevable à Origène. Voir ci-dessus, à propos de saint Hilaire.

5. Saint Ambroise est probablement celui des auteurs ecclésiastiques qui doit le plus à ses prédécesseurs, particulièrement à Philon, à Origène et à saint Basile. Saint Jérôme dit que presque tous les livres de l'évêque de Milan sont remplis de passages empruntés à Origène (*Adv. Rufin.*, I, 2, *P. L.*, XXIII, 399 : voir ci-dessus à propos de saint Hilaire). La comparaison des textes confirme ce jugement.

6. Rufin d'Aquilée consacra la majeure partie de son activité littéraire à traduire et à défendre Origène. Ce fut sa préface à la version du *Periarchon* qui déchaîna la dispute origéniste dont la conclusion fut l'exil et la mort de Chrysostome. Son *Apologie* en deux livres contre saint Jérôme et son opuscule *De adulteratione librorum Origenis* sont pleins de détails intéressants et, par ailleurs, inconnus sur Origène.

7. Saint Jérome fut jusqu'en 399 le plus fervent admirateur d'Origène. Qu'il suffise de citer les textes suivants : *Comment. in Mich., Prolog.* (XXV, 1247) : « Quod dicunt, Origenis me volumina compilare... quod illi maledictum vehemens esse existimant, eamdem laudem ego maximam duco, cum illum imitari volo, quem cunctis prudentibus et vobis placere non dubito. » *Hebraicæ quæst. in Genes., Præfat.* (XXIII, 938) : « Vellem cum invidia nominis ejus (Origenis) habere etiam scientiam Scripturarum. » *De nomin. Hebraic., Præfat.* (*Ibid*, col. 772) : « Imitari volens ex parte Origenem, quem post Apostolos Ecclesiarum magistrum, nemo nisi imperitus negabit. » Cf. *Homil. Orig. in Jerem. et Ezech. translatio, Prolog.* (XXV, 611), *Epist. ad August.*, cxii, 4 (XXII, 918, reproduisant mot pour mot *Comment. in Galat., Prolog.*, t. XXVI, col. 308) : « In eo mihi videor cautior atque timidior, quod imbecillitatem virium mearum sentiens, Origenis Commentarios secutus sum. » Voir encore les *Prologues* du Commentaire sur l'Épître aux Éphésiens, de la traduction de trente-neuf homélies d'Origène sur saint Luc et de deux homélies sur le Cantique des cantiques. En 392, saint Jérôme écrivait encore : « In duodecim prophetas xxv ἐξηγήσεων Origenis volumina manu ejus [Pamphili] exarata repperi, quæ tanto amplexor et servo gaudio, ut Crœsi opes habere me credam » (*De Vir. illustr.*, 75, *P. L.*, XXIII, 685).

IV. — *Origène et les hérétiques du IVe et du Ve siècle.*

Comme Origène avait fait une guerre acharnée à tous les hérétiques de son temps, il rencontra fort peu de sympathies chez les hérétiques des âges suivants.

A. Sabelliens. — Origène les combat souvent sans les nommer : peut-être n'étaient-ils pas encore connus sous un même nom. Il fut assez heureux pour ramener au sein de l'Église Bérylle de Bostra dont le système n'était qu'une forme de sabellianisme. Marcel d'Ancyre, qui suivit plus tard les mêmes erreurs, fut un adversaire violent d'Origène (Eusèbe, *Contra Marcel.*, I, 4. *P. G.*, XXIV, 752-761).

B. Ariens. — Les coryphées de l'arianisme, Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théogius de Nicée, Léonce d'Antioche, Eudoxe, Astérius et Arius lui-même, s'abritèrent toujours sous l'autorité du saint martyr Lucien, dont ils s'honoraient bien haut d'être les disciples. Par contre, dans les controverses entre Arius et Alexandre d'Alexandrie, le nom d'Origène n'est pas prononcé. Il était difficile que le père de l'arianisme s'appuyât sur celui qui contredit si souvent et si résolument son dogme fondamental : « Il fut un temps où le Fils n'était pas. » Nous savons qu'un des ariens les plus fougueux, Aétius, attaquait Origène avec fureur (Socrate, *Hist. eccl.*, II, 35, *P. G.*, LXVII, 297). Plus tard, les ariens se ravisèrent et Socrate (*Hist. eccl.*, VII, 6, *P. G.*, LXVII, 748-749) nous apprend que Timothée de Constantinople faisait ses délices d'Origène qu'il citait à tout propos. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze leur répondaient qu'ils le comprenaient mal (*Hist. eccl.*, IV, 25, *P. G.*, LXVII, 529).

C. Pélagiens. — Jansénius prétend que Pélage n'a rien enseigné — à une exception près — que n'eût déjà enseigné Origène, et que le moine irlandais a puisé toute sa doctrine

dans le *Periarchon* et le Commentaire sur l'épître aux Romains. Garnier, dans son histoire du pélagianisme (*Dissert.*, VII, cap. VI, n° 1, *P. L.*, XLVIII, 683) lui répond fort judicieusement que les pélagiens n'ont pu rien emprunter sciemment à Origène, car non seulement ils le méprisaient, mais ils le poursuivaient à tout propos de leurs insultes les plus haineuses. L'histoire confirme l'appréciation de Garnier. Au synode de Jérusalem de 415, Pélage protesta qu'il croyait à l'éternité des peines de l'enfer et ajouta : « Si quis aliter credit Origenista est » (Augustin. *De Gestis Pelagii*, X, *P. L.*, XLIV, 325). Un des principaux tenants de Pélage, Rufin de Palestine, qu'il ne faut pas confondre avec le célèbre Rufin d'Aquilée, traitait Origène de fou, d'infâme et d'impie (*Liber de fide*, 17, 19, 20. 23, etc., *P. L.*, XXI, 1131-1137). Les autres pélagiens n'épargnent guère plus ses théories, dans les professions de foi dont ils sont si prodigues.

D. Nestoriens. — L'école d'Antioche d'où sortit le nestorianisme, fut toujours — à la réserve de saint Chrysostome — très peu sympathique à Origène. Dans son amour outré pour le sens littéral, elle était opposée en principe à l'allégorisme des Alexandrins. Nous savons en particulier par Libérat (*Breviarium*, 24, *P. L.*, LXVIII, 1049) que Théodore de Mopsueste avait composé un grand nombre d'opuscules contre Origène, et Ébedjésu nous donne le titre syriaque d'un de ses ouvrages : c'était un traité en cinq livres contre les allégoristes.

E. Apollinaire est mis par Socrate (*Hist. eccl.*, VI, 13, *P. G.*, LXXVII, 761), avec Méthode, Eustathe et Théophile, au nombre des quatre détracteurs d'Origène qu'il appelle τῶν κακολόγων τετρακτύς. Nous ignorons quels étaient ses griefs contre le catéchiste d'Alexandrie. On peut soupçonner que la vigueur avec laquelle Origène défend l'intégrité de la nature humaine du Christ n'était pas étrangère à l'antipathie de l'évêque de Laodicée.

V. — *Adversaires catholiques d'Origène.*

A part les hérétiques dont nous venons de parler, nous ne connaissons, durant cette période (254-374), que deux — tout au plus trois — adversaires d'Origène.

1. Saint Méthode, évêque d'Olympe et martyr (311), fut un des premiers et des plus ardents adversaires d'Origène. Il composa contre lui, selon saint Jérôme (*De vir. ill.*, 83, *P. L.*, XXIII, 691), un traité sur la sorcière d'Endor et un autre sur le libre Arbitre. Photius (*Biblioth.*, 235, *P. G.*, CIII, 1137-1148) nous a conservé une analyse et des extraits du Περὶ τῶν γενητῶν, également dirigé contre Origène. Enfin saint Épiphane cite un long passage d'un traité sur la Résurrection intitulé *Aglaophon* (*Hæres.*, LXVI, 12-62, *P. G.*, XLI, 1087-1177) dont Photius (*Biblioth.*, 234, *P. G.*, CIII, 1109-1137) donne aussi des extraits. Comme les feuillets du manuscrit qui servit à l'édition de saint Épiphane étaient brouillés en cet endroit, les passages reproduits par Migne offrent une inextricable confusion. L'ordre a été rétabli par Jahn, *S. Methodii opera, S. Methodius Platonizans*, Halle, 1865. On consultera de préférence Bonwetsch, *Methodius von Olympus*, Erlangen, 1891, qui donne, retraduite en allemand, une vieille version slave de l'*Aglaophon*. Socrate (*Hist. eccl.*, VI, 13) assure que saint Méthode, dans un dialogue intitulé Xénon, aurait virtuellement rétracté ses attaques contre Origène. Eusèbe et, ce semble, saint Jérôme (*Adv. Rufin.*, I, 11) intervertissent l'ordre. Il est en effet assez difficile de croire que saint Méthode, comme plus tard Théophile d'Alexandrie, ait été d'abord partisan d'Origène, puis adversaire, enfin admirateur passionné.

2. Saint Eustathe d'Antioche, mort en exil vers 337, est l'auteur d'une dissertation sur la *Pythonisse* conservée jusqu'à nos jours (*De Engastrimytho, P. G.*, XVIII, 613-673). A propos de l'évocation de Samuel, il fait une critique acerbe de l'allégorisme d'Origène. On ne peut s'étonner assez que

l'intrépide adversaire des Ariens n'ait trouvé dans le docteur alexandrin rien de plus blâmable qu'une opinion très orthodoxe au sujet de la Pythonisse et qu'il n'ait point songé à incriminer les théories trinitaires.

3. Saint Pierre d'Alexandrie, martyr en 311, aurait aussi, d'après Léonce de Byzance, composé un traité où il réfutait la préexistence des âmes. Justinien dans sa lettre à Ménas (*P. G.*, LXXXVI, 961) en cite un passage.

Troisième période. — De l'entrée en campagne de saint Épiphane (374) a la mort de saint Jean Chrysostome (407).

1. Saint Épiphane fut le plus constant et le plus sérieux des adversaires d'Origène. Son hostilité contre le catéchiste alexandrin s'accentua beaucoup à partir de ses différends avec Jean de Jérusalem, mais elle est antérieure à ces disputes et doit avoir été provoquée par un ferment d'origénisme constaté par l'évêque de Salamine, soit en Égypte où il avait passé son adolescence, soit en Palestine où il avait fondé et où il continuait à diriger un célèbre monastère. Voici, par ordre chronologique, la liste des écrits dirigés contre Origène et l'origénisme :

A. *Ancoratus*, en 374 (XLIII, 128). Il reproche à Origène son allégorisme (n° 54), en particulier son allégorie des tuniques de peau (Gen., III, 21) qui symboliseraient le corps humain (n° 62), ses doctrines relatives à la subordination du Fils (n° 63) et à la résurrection (n° 65).

B. *Panarion* ou *Contra hæreses*, LXIV, de 374 à 377 (XLI, 1068-1200). Mêmes griefs plus développés : *a*) Subordination du Fils qui ne verrait pas le Père, qui serait tiré de la substance du Père et néanmoins créé, qui ne serait Fils que par grâce. *b*) Préexistence des *âmes*, esprits *refroidis* de l'amour divin (ψυχαί · διὰ τὸ ἄνωθεν ἐψυχθαι) et leur relégation dans

le *corps* qui serait maintenant leur *entrave* (δέμας « corps » de δέμα « lien »). *c*) Résurrection des corps, tantôt niée, tantôt admise mais d'une manière imparfaite. *d*) Abus de l'allégorie.

C. *Anacephalæosis*, ou récapitulation des hérésies, formant appendice au grand ouvrage. Les griefs contre Origène sont à peu près les mêmes, I, II, 18 (XLII, 867); S. Épiphane insiste sur l'erreur relative au règne du Christ, qui serait destiné à finir.

D. Réponse à Jean de Jérusalem, traduite par saint Jérôme (XLIII, 379-392), avec une lettre adressée personnellement au solitaire de Bethléem.

Le rôle de saint Épiphane, au cours de toute cette polémique, est très difficile à apprécier. Sa conduite à Constantinople, en 402-403, et son brusque départ pour Chypre sans s'être réconcilié avec saint Jean Chrysostome et sans avoir désavoué Théophile, sont inexplicables. L'illustre évêque mourut pendant la traversée.

2. Saint Jérôme, malgré l'amitié qui l'unissait à saint Épiphane, gardait ses sympathies pour Origène. Ses premières disputes avec Rufin et avec Jean de Jérusalem n'auraient peut-être pas refroidi son admiration pour le maître, sans la malencontreuse préface que Rufin crut devoir mettre en tête de sa traduction du *Periarchon*, et dont le solitaire de Bethléem fut vivement blessé (*P. L.*, XXII, 733-736). Jérôme traduisit à son tour le *Periarchon* pour mettre à nu l'infidélité de Rufin et s'empressa d'expliquer à ses amis dans quel esprit il avait lu et loué Origène (*Ibid.*, 744-754). Il se mit aussi en relation avec Théophile d'Alexandrie (*Ibid.*, 754-757) et traduisit en latin les épîtres pascales du patriarche contre Origène (*Ibid.*, 774-790; 792-812; 813-828). On regrette qu'il ait consenti à traduire aussi l'infâme pamphlet que Théophile écrivit contre Chrysostome exilé. Voir Facundus d'Hermiane, *Defensio trium Capit.*, VI, 5 (*P. L.*, LXVII,

677-678; cf. *P. L.*, XXII, 931-935. Après son changement d'attitude, saint Jérôme écrivit sa lettre intitulée : *Quid cavendum in libris* περὶ ἀρχῶν (*Ad. Avit.*, *epist.* CXXIV, *P. L.*, XXII, 1059-1072) où il répète à peu près les griefs de Théophile et de saint Épiphane, et son *Apologie contre Rufin* (XXIII, 397-492). La lettre contre Jean de Jérusalem (XXIII, 355-396) appartient à l'époque même du changement.

3. Théophile d'Alexandrie, attaquait Origène dans son épître synodique de 400, ses lettres pascales de 401, 402 et 404, ainsi que dans sa diatribe contre Chrysostome. Tous ces écrits traduits par saint Jérôme se trouvent parmi les lettres de ce dernier sous les numéros 92, 96, 98, 100 et 113. Dans l'épître synodique de 400 (*P. L.*, XXII, 762), le patriarche énumère ainsi les erreurs d'Origène : « [1] Filius nobis comparatus est veritas, Patri collatus mendacium; [2] Quantum differt Petrus et Paulus a Salvatore, tanto Salvator minor est Patre; [3] Christi regnum finietur aliquando. [4] Diabolus cunctis peccatorum sordibus liberatus, æquo honore decorabitur et cum Christo subjicietur. [5] Non debemus orare Filium, sed solum Patrem, nec Patrem cum Filio. [6] Resurgens corpus non solum corruptibile sed mortale erit. » Dans la lettre pascale de 402 (XXII, 781), Théophile reproche à Origène d'avoir soutenu que le Sauveur sera un jour crucifié pour les démons; il ajoute (XXII, 785) : « Dicit corpora quæ resurgunt, post multa sæcula in nihilum dissolvenda, nec futura aliquid nisi cum de cœlorum mansionibus animæ ad inferiora dilapsæ indiguerint novis quæ alia rursus fiant, prioribus omnino deletis. » D'après Gennade (*De Scriptor. eccl.*, 33, *P. L.* LVIII, 1077), Théophile aurait écrit contre Origène un grand ouvrage qui n'est pas sans doute à identifier avec ceux dont nous avons parlé. Sur le dernier changement d'attitude du patriarche, voir Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 17 (LXVII, 716).

Aux trois principaux adversaires d'Origène il convient d'opposer ses trois plus illustres défenseurs.

1. Saint Jean Chrysostome ne manifeste aucun penchant pour les hypothèses origénistes ; il blâme même ouvertement l'allégorie scripturaire, sans toutefois nommer Origène. Ce fut pourtant l'origénisme qui fut la cause ou le prétexte de son exil et de sa mort. Théophile, qui l'avait consacré à contre-cœur et ne lui pardonnait pas d'avoir supplanté son candidat, Isidore, n'allégua pas d'autre motif pour lui déclarer la guerre. Chrysostome avait donné asile aux origénistes fugitifs et il refusait énergiquement de condamner en bloc et sans examen Origène, comme saint Épiphane l'en pressait. Dans le pamphlet où il piétinait son ennemi vaincu, l'irascible patriarche d'Alexandrie disait : « Ille, ut cætera ejus flagitia taceam, Origenistas in suam recipiens familiaritatem et ex his plurimos in sacerdotium provehens atque ob hoc scelus beatæ memoriæ hominem Dei Epiphanium... non parvo mœrore contristans, meruit audire : Cecidit, cecidit Babylon. » (Parmi les lettres de saint Jérôme, *Epist.* 113, *P. L.*, XXII, 933). Ce grief, il est vrai, n'apparaît plus dans les vingt-neuf chefs d'accusation d'abord formulés contre Chrysostome au conciliabule du Chêne, mais il constitue trois des dix-huit articles bientôt ajoutés par le moine Isaac. Le choix des calomnies était chose secondaire pour les envieux acharnés à sa perte.

2. Saint Théotime de Tomes, l'apôtre des Scythes, l'ami de saint Jean Chrysostome et l'auteur de courts dialogues qui respiraient l'éloquence antique (saint Jérôme, *De Vir. ill.*, 131, *P. L.*, XXIII, 715), repoussa en ces termes la sommation de saint Épiphane d'avoir à condamner Origène : Ἐγώ, ὦ Ἐπιφάνιε, οὔτε τὸν πάλαι καλῶς κεκοιμημένον καθυβρίζειν αἱροῦμαι· οὔτε βλάσφημον ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα τολμῶ, ἐκ ἄλλων ἃ οἱ πρὸ ἡμῶν οὐκ ἠθέτησαν. Ce disant, il tira un livre d'Origène qu'il portait sur lui et en lut aux évêques présents quelques beaux passages. Socrate, *Hist. eccl.*, vi, 12, *P. G.*, LXVII, 701 ; Cf. Sozomène, *Hist. eccl.*, viii, 14. *P. G.*, LXVII, 1553.

3. Jean de Jérusalem, au dire de Gennade (*De Script. eccles.*, 30, *P. L.*, LVIII, 1077), avait composé un livre où il montrait à ses détracteurs qu'il était l'admirateur et non le disciple d'Origène : « Origenis se ingenium non fidem secutum. » Il est de fait que les évêques de Palestine, réunis en synode à Jérusalem, répondirent à Théophile d'Alexandrie qui leur dénonçait les erreurs d'Origène, que personne ne les enseignait à leur connaissance dans leur province ecclésiastique. (Parmi les lettres de saint Jérôme, *Epist.* 93, *P. L.*, XXII, 770.) Aussi saint Anastase écrivant au patriarche de Jérusalem, au plus fort de ses querelles avec saint Jérôme, saint Épiphane et Théophile, vante-t-il la « splendeur de sa sainteté » et lui dit-il entre autres éloges : « Tam enim, vir omnium præstantissime, laudum tuarum fulges nitore conspicuus, ut par esse meritis sermo non possit. » (*P. L.*, XX, 68-73. Ceci se passait en 400 ou 401. Un peu plus tard (404), Chrysostome lui écrivait pour le remercier de son concours et le féliciter de son zèle (*Epist.* 88, *P. G.*, LII, 654).

La vérité sur les controverses origénistes à cette époque est difficile à démêler parce que les juges sont en même temps parties dans le débat et que les historiens de ce drame passent pour suspects. On ne peut pas sans doute se fier sans réserve aux biographes de saint Jean Chrysostome — tels que Pallade et Théodore — mais si Socrate et Sozomène ont un faible pour Origène, le dernier est plein de vénération pour saint Épiphane et le premier ne semble pas trop bien disposé à l'endroit de Chrysostome. Nous allons faire appel à deux contemporains bien informés et dont on ne récusera pas le témoignage.

1. Sulpice Sévère dans ses *Dialogues*, I, 6-7 (XX, 187-189) reproduit une intéressante et judicieuse appréciation de son frère Postumien qui s'était trouvé présent à Alexandrie en 401 ou 402 au fort des querelles origénistes : « Ubi fœda inter episcopos atque monachos certamina gerebantur. » Pos-

tumien se mit alors à lire Origène qui lui plut en général, mais le choqua sur certains points : « Ego miror unum eumdemque hominem tam diversum a se esse potuisse, ut in ea parte qua probatur neminem post apostolos habeat æqualem ; in ea vero quæ jure reprehenditur, nemo deformius doceatur errasse. » Navré du spectacle des disputes dont Origène était le sujet ou le prétexte, et des cruautés dont les moines étaient victimes, Postumien repoussa les avances du patriarche Théophile qui voulait le retenir auprès de lui.

2. Saint Isidore de Péluse n'était pas origéniste. Dans une de ses lettres (*Epist.* IV, 163, *P. G.*, LXXVIII, 1248-1253), il réfute l'hypothèse de la préexistence des âmes, sans nommer Origène (le titre κατὰ Ὠριγένους n'est pas de lui). Mais il s'indigne de la manière dont Théophile, qu'il appelle τὸν λιθομανῆ καὶ χρυσολάτρην, poursuit le saint patriarche de Constantinople (*Epist.* I, 152, *Ibid.*, 284-285). Saint Isidore n'oublia rien pour faire réhabiliter Chrysostome.

La conclusion des controverses fut, comme il fallait s'y attendre, défavorable à l'origénisme. Quelques-unes des hypothèses du *Periarchon* n'étaient tolérables qu'à la condition qu'on n'en fît point des dogmes. D'autres étaient ouvertement contraires à la croyance commune de l'Église et ne pouvaient échapper à la réprobation que si l'on faisait le silence autour d'elles. La traduction du *Periarchon* par Justin déchaîna l'orage et les violentes dénonciations de saint Épiphane, de saint Jérôme et de Théophile hâtèrent le dénouement. Saint Jérôme fait plusieurs fois allusion à une condamnation de l'origénisme par le pape Anastase Ier (*Adv. Rufin.*, I, 10 ; III, 20-23, *P. L.*, XXIII, 436, 471, etc.). Théophile d'Alexandrie la mentionne aussi (dans Justinien, *Epist. ad Menam*, *P. G.*, LXXXVI, 967). Écrivant à Jean de Jérusalem, saint Anastase avoue qu'avant ces débats il n'avait aucune connaissance ni d'Origène ni de ses écrits. Mais la traduction du *Periarchon* a scandalisé les Romains :

« Absit hoc ab Ecclesiæ Romanæ catholica disciplina. Nunquam profecto eveniet, aliqua ut hæc admittam ratione, quæ jure meritoque damnamus » (*P. L.*, XX, 71). Aucune opinion particulière du théologien d'Alexandrie n'est d'ailleurs signalée. Une autre lettre adressée par saint Anastase à Simplicien de Milan (*P. L.*, XX, 74-80) est triplement suspecte et par sa date et par son contenu et par l'oubli où la laissent tous ceux qui auraient le plus d'intérêt à la citer. Au contraire, nous n'avons plus la lettre à Vénérius de Milan, lettre signalée par saint Jérôme et par saint Anastase lui-même (XX, 72.)

Citons enfin le décret dit de Gélase (*P. L.*, LIX, 161), sans toucher aux questions si difficiles d'authenticité et d'attribution : « Item Origenis nonnulla opuscula quæ vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus. Reliqua autem omnia eum auctore suo dicimus esse renuenda. »

Quatrième période. — De la mort de saint Jean Chrysostome (407) au concile de 553.

I. — *Les Pères du Ve siècle.*

Autant les Pères latins du IVe siècle lisent Origène et s'en inspirent, autant ceux du Ve le négligent et l'ignorent. Saint Anastase Ier, de son propre aveu, ne connaissait ni la personne ni les écrits du grand Alexandrin avant la traduction du *Periarchon* faite en 397-398 par Rufin. C'est que, dès cette époque, l'étude du grec était très délaissée dans les églises d'Occident et les Latins ne pouvaient juger Origène que par son côté le moins favorable, c'est-à-dire par la traduction que Rufin et saint Jérôme avaient donnée du *Periarchon* ou mieux encore par le choix des textes sur lesquels ce dernier appuyait ses censures.

1. Orose nous apprend (*Commonitorium ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum, P. L.*, XXXI,

1211-1216) que deux de ses compatriotes, du nom d'Avit, allèrent l'un à Rome, l'autre à Jérusalem, dans l'intention d'y chercher des armes contre Priscillien. Le premier rapporta un ouvrage de Victorin; le second, le *Periarchon* d'Origène. Tous les deux s'accordaient à condamner le priscillianisme et professaient sur la Trinité une doctrine orthodoxe, mais ils tiraient d'Origène des théories suspectes : *a*) Création *ab æterno ; b*) unité de substance de Dieu, des anges et des âmes ; *c*) monde créé pour la purification des esprits déchus ; *d*) feu de l'enfer destiné à redevenir un jour spirituel.

2. Saint Augustin — chose à peine croyable chez un homme qui comprenait le grec — ne connaissait Origène que de réputation. En 395, il priait saint Jérôme de traduire en latin les exégètes grecs, surtout Origène (*Epist.* XXVIII, 2, *P. L.*, XXXIII, 112) : « Potes enim efficere ut nos quoque habeamus tales illos viros, et unum potissimum, quem tu libentius in tuis litteris sonas. » En 397, il lui demandait d'indiquer ce qu'il reprochait à Origène (*Epist.*, XL, 9, *P. L.*, XXXIII, 153) : « Illud de prudentia doctrinaque tua desiderabam, et adhuc desidero, ut nota nobis facias ea ipsa ejus errata, quibus a fide veritatis ille vir tantus recessisse convincitur. » Jérôme ne répondit rien là-dessus et, en 404, Augustin déplorait toujours la rupture survenue entre Rufin et saint Jérôme à propos de l'origénisme (*Ad Hieron., epist.* CX, 6, *P. L.*, XXII, 913). Ce ne fut qu'en 415 que l'évêque d'Hippone reçut le *Commonitorium* d'Orose et qu'il composa sur ces données son petit traité *Contra Priscillianistas et Origenistas* (XLII, 669).

3. Saint Vincent de Lérins, dans son *Commonitorium*, I, 17 (L, 660), écrit : « Quanta apud omnes Origenis admiratio, quanta gloria, quanta gratia fuerit quis exequi valeat ? Quis non ad eum paulo religiosior ex ultimis mundi partibus advolavit ? Quis christianorum non ut prophetam, quis philosophorum non ut magistrum veneratus est ? » L'éloge se poursuit ainsi longtemps, sur le ton du dithyrambe, mais

c'est pour montrer qu'un auteur si séduisant n'en est que plus dangereux. (*Ibid.*, 664) : « Sed dicet aliquis corruptos esse Origenis libros. Non resisto ; quin potius et malo... Sed illud est quod nunc debemus advertere, etsi non ipsum, libros tamen sub nomine suo editos, magnæ esse tentationi : qui multis blasphemiarum vulneribus scatentes, non ut alieni, sed quasi sui et leguntur et amantur ; ut etsi in errore concipiendo Origenis non fuit sensus, ad errorem tamen persuadendum Origenis auctoritas valere videatur. »

4. Antipater de Bostra composa vers 460, sous le titre de Ἀντίῤῥησις, une réfutation de l'*Apologie* de saint Pamphile. Le septième concile œcuménique et l'auteur des *Sacra Parallela* nous ont conservé des fragments de cet ouvrage (*P. G.*, LXXXV, 1792-1796), considéré comme classique au ve siècle.

Du reste, l'Église grecque, absorbée par les controverses trinitaires, où le nom d'Origène n'était pas mêlé, perdait de vue le catéchiste alexandrin.

II. — *Les conciles de 543 et de 553.*

L'essai de M. Fr. Diekamp (*Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert, und das fünfte allgemeine Concil*, Munster, 1899), réunit à peu près toutes les données qu'on possède sur ce difficile problème, en prenant pour base le récit de Cyrille de Scythopolis (*Vita Sabbæ*, dans Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. III, Paris, 1688, p. 220-376).

L'histoire de l'origénisme au concile local (σύνοδος ἐνδημοῦσα), tenu à Constantinople en 543, est assez claire. Pour donner satisfaction aux antiorigénistes de Palestine, Justinien compose sa lettre au patriarche Ménas — Μηνᾶς, et non Μηννᾶς, est la véritable orthographe de ce nom — (*P. G.*, LXXXVI, 945-981), suivie de vingt-quatre extraits du *Periarchon* (*Ibid.*, 981-989) et de dix anathématismes à pro-

noncer contre Origène (*Ibid.*, 989 : προσήκει τὸν ἐπ' αὐτῷ ἀναθεματισμὸν οὕτως γίνεσθαι). L'empereur prescrivait à Ménas de faire souscrire la condamnation d'Origène par tous les évêques présents à Constantinople et de transmettre ensuite les actes du synode aux autres évêques et hégumènes, afin d'obtenir leur adhésion écrite. Tout se passa suivant l'ordre impérial. Les quatre patriarches orientaux et le pape Vigile, qui avaient reçu communication de la lettre de Justinien, souscrivirent aux anathématismes. Pour Vigile, voir Cassiodore, *Institutiones*, 1, *P. L.*, LXX, 1111. Cf. Libérat, *Breviarium*, 23, *P. L.*, LXVIII, 1046.

L'histoire du concile de 553 est moins facile à débrouiller. Il est certain : 1. que le concile général de 553 avait été exclusivement convoqué pour l'affaire des Trois Chapitres ; 2. que dans les huit sessions dont nous possédons les actes en latin on ne s'occupa point de l'origénisme. Il est vrai que dans la VIIIe session, n° 11 (Mansi, t. IX, p. 383-384), Origène est nommé parmi les hérétiques à frapper d'anathème. Mais sa place à la fin de la liste, après Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès, place contraire à l'ordre chronologique observé pour les autres, fait soupçonner une interpolation. En tout cas, il ne s'agit pas d'une condamnation motivée et prononcée après examen. Dans la Ve session (Mansi, t. IX, p. 272), Origène est encore mentionné en passant pour prouver qu'un hérétique peut être condamné après sa mort : « Et multos alios invenimus post mortem anathematizatos ; necnon etiam Origenem : et si ad tempora Theophili sanctæ memoriæ vel superius aliquis recurrerit, post mortem inveniet anathematizatum, quod etiam nunc in ipso fecit et vestra sanctitas et Vigilius religiosissimus papa antiquioris Romæ. » Par le *nunc* l'orateur doit faire allusion à la condamnation portée, dix ans auparavant, par le synode local de 543 et ratifiée ensuite successivement par les évêques alors absents et par leurs successeurs. Nous savons par Cassiodore que Vigile y avait adhéré et par Cyrille de Scythopolis que Justinien eut soin d'y faire

adhérer les évêques et abbés nommés par lui. Il n'est donc nullement nécessaire d'admettre une condamnation nouvelle aux premières sessions du concile de 553.

Cependant de forts indices, dont l'ensemble équivaut à une preuve, montrent que le cinquième concile, régulièrement ou irrégulièrement, s'est occupé d'Origène. 1. Cyrille de Scythopolis écrivant en 557, quatre ans après le concile, affirme expressément qu'Origène y fut condamné. Il est difficile de croire que Cyrille confond, comme on l'a dit, le concile de 553 avec le synode de 543. 2. Un autre contemporain, Évagrius, n'est pas moins formel (*P. G.*, LXXXVI[2], 2776-2777) et ne mérite pas d'être écarté pour quelques confusions de détail. 3. Un chroniqueur du IXe siècle, Georges le Moine, nous a conservé une lettre adressée par Justinien au Ve concile (*Chronicon*, IV, 218, *P. G.*, CX, 780-784 ; cf. Georges Cedrenus, *Hist. compend.*, *P. G.*, CXXI, 720-724), lettre dont l'authenticité est confirmée par les deux documents suivants. 4. Quinze anathématismes ont été découverts par P. Lambeck dans un manuscrit de Vienne et publiés par lui (*Catalogue*, Vienne, 1679) sous ce titre : Τῶν ἁγίων ῥξέ πατέρων τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας πέμπτης συνόδου δεκαπέντε [les mots κατὰ Ὠριγένους, ajoutés par Lambeck ne sont pas dans le manuscrit]. Ces anathématismes concordent parfaitement avec la lettre de Justinien et sont de la même époque. 5. Théodore de Scythopolis, dans son *Libellus retractationis* (*P. G.*, LXXXVI, 233-236), adressé aux quatre patriarches orientaux vers la fin de 552, joint aux anathématismes de 543, trois nouveaux articles qui reflètent exactement les erreurs signalées soit par la lettre de Justinien, soit par les quinze anathématismes de Lambeck, soit par Cyrille de Scythopolis dans son histoire de l'évolution de l'origénisme après le synode local de 543.

Il paraît donc nécessaire d'admettre avec M. Diekamp (*Op. cit.*, p. 62-66) que, durant les interminables délais imposés au concile par les hésitations du pape, Justinien prescrivit aux évêques assemblés depuis de longs mois d'examiner

l'affaire de l'origénisme et que les quinze anathématismes retrouvés par Lambeck furent le fruit de ces délibérations.

Mais Vigile et ses successeurs restèrent entièrement étrangers à cette condamnation. La lettre de Justinien n'était pas adressée au pape mais aux évêques. Ceux-ci s'étaient rassemblés avant l'expiration des délais demandés par Vigile et accordés par l'empereur. Leur action fut donc doublement irrégulière, à moins peut-être qu'ils n'eussent en vue de régler une question exclusivement orientale où l'intervention du pape n'était pas nécessaire. Aussi Vigile, quand il se décida à confirmer le concile (*Lettre à Euthymius* et *Constitutum, P. L.*, LXIX, 121-127, 143-178), ne fit porter son approbation que sur l'affaire des *Trois Chapitres*, la seule que les Pères eussent à traiter. Ses successeurs, Pélage II et Grégoire le Grand, ayant à parler longuement du cinquième concile, observent le même silence significatif relativement à une condamnation de l'origénisme. Deux autres contemporains, le panégyriste du patriarche Euthymius et l'historien Victor de Tunnuna les imitent.

Plus tard, il fut aisé de prendre une décision extra-conciliaire pour une condamnation en forme.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS V

INTRODUCTION : ORIGÈNE ET L'ORIGÉNISME.

Première partie. — L'Origénisme dans Origène.

Chap. 1. — Influences extérieures IX
A. Le Didascalée XI
B. La Philosophie profane XIII
Chap. 2. — Éléments de l'Origénisme.
A. Allégorie scripturaire XV
B. Hiérarchie des Personnes divines XX
C. Epreuves successives XXVIII
Chap. 3. — Orthodoxe ou hérétique ?
A. Situation dans l'Église XXXIV
B. Qu'est-ce qu'un hérétique ? XXXVII
C. Derniers jours XXXIX

Deuxième partie. — L'Origénisme après Origène.

Chap. 1. — De la mort d'Origène (254) à celle de saint Jean Chrysostome (407).
A. Adversaires et partisans XL
B. Exploitation d'Origène XLV
C. Campagne de saint Épiphane XLVI
D. Intrigues de Théophile XLVIII
E. Où sont les Origénistes ? XLIX
Chap. 2. — Controverses origénistes au VIe siècle.
A. L'Origénisme en Palestine LI
B. L'édit de Justinien LII
C. Théodore de Scythopolis LV
D. L'Origénisme au Concile de 553 LVI
E. Hypothèse de M. Diekamp LVII
F. Attitude des papes LVIII
G. Destruction graduelle des écrits d'Origène. LXI

LIVRE PREMIER

Le Théologien

Chapitre I

Idée et plan du *Periarchon*. 1

Chapitre II

La règle de foi.
1. Le *Credo* d'Origène.
L'autorité de la tradition. 7
Le domaine de la foi et celui de la science . . 9
Les six points laissés libres par la règle de foi. 17
Le naufrage dans la foi 23
2. L'hérétique d'après Origène.
Description de l'hérétique. 23
Principales hérésies combattues 27

Chapitre III

Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit.
1. La Trinité dans l'unité.
Dieu absolument incorporel 29
Transcendance des Personnes divines 30
Résumé final du « Periarchon » 32
Le Fils consubstantiel au Père 35
Nécessité des processions divines 37
Ne déplace pas les bornes éternelles. 38
2. Le Logos.
Abus de ce nom chez les Gnostiques 39
Le Verbe était dans le principe. 41
Le Verbe était en Dieu. 44
Le Verbe était Dieu 45
Manière dont le Fils procède. 47
Personnalité substantielle du Logos. 48
Jugement sur le Logos d'Origène. 49
3. La hiérarchie des Personnes.
Objections contre la doctrine d'Origène 50
Subordination du Fils au Père, du Saint-Esprit au Fils. 52
Rien d'*improduit* en dehors du Père. 54
Le Verbe Médiateur. 57

Faut-il *prier* le Fils? 59
Le Fils n'est pas supérieur au Père 62
Différences dues à l'appropriation 64
Rien de trop quand il s'agit de la Trinité . . . 66

CHAPITRE IV

La création.
1. Le monde matériel 68
La création de la matière 68
Le souverain domaine de Dieu 71
Rapports entre les corps et les esprits 74
2. L'homme et le libre arbitre 76
Existence du libre arbitre 79
3. La chute des esprits 82
D'où proviennent les différences entre les esprits créés 83
Satiété du bonheur cause de la chute 84
Les degrés de la chute 85

CHAPITRE V

Les fins dernières.
1. Résurrection des morts 87
Les preuves de la résurrection 88
L'identité des corps ressuscités 92
2. L'enfer et le ciel 95
Tortures des damnés 96
Le repos des élus en Dieu 97
3. Consommation 99
L'éternité des peines et des récompenses 100
La charité ne déchoit pas 103
Restauration universelle 105
Fluctuations sans fin du libre arbitre 107
Contradiction irréductible 108

LIVRE DEUXIÈME

L'Exégète

CHAPITRE I

Travaux d'exégèse.
Commentaires. — Scolies. — Homélies 111
Ce qui reste de l'œuvre exégétique d'Origène 113

Chapitre II

Principes d'exégèse.
1. Inspiration de l'Écriture 115
Preuves de l'inspiration 116
Psychologie du sujet de l'inspiration 119
Prophètes et devins 120
Qualités d'une parole inspirée 121
Harmonie des Écritures 122
Plénitude de sens des écrits inspirés 123
Imperfections des Livres saints 124
2. Les trois sens de l'Écriture 125
Le corps, l'âme et l'esprit de l'Écriture 126
Trichotomie d'Origène 127
Cas où le sens corporel fait défaut 129
L'absence du sens corporel n'est qu'accidentelle . 132
3. Allégorisme 133
Sources de l'allégorisme d'Origène 133
La lettre tue, mais l'esprit vivifie 134
Règles de l'allégorie 136
Origène et Philon 138

Chapitre III

Spécimen d'exégèse. Épître aux Romains, IX.
Liste des écrits utilisés 140
1. Prescience et prédestination 141
Rapports de la prédestination à la prescience . 142
Comment la grâce respecte la liberté 144
2. Endurcissement de Pharaon 146
Point de vue polémique d'Origène 146
Comment l'homme s'endurcit et comment Dieu l'endurcit 148
Endurcissement par multiplication des grâces . 150
3. La comparaison du potier et les vases de colère . 152
Les deux aspects de la doctrine de Paul . . . 152
Mérites et démérites antérieurs 154
Autre essai de solution 155
4. Le rôle de la grâce 156
Le véritable bien de l'homme 157
Non volentis neque currentis 159
Initiative et indépendance de Dieu 161

Conclusion 165

APPENDICE I.

La Trinité. Doctrine et terminologie.
Terminologie trinitaire 169
Trois passages caractéristiques. 170
Valeur des termes. 171
Texte difficile 173

APPENDICE II.

L'herméneutique. Principes et terminologie.
I. Passages à étudier. 174
II. Les trois sens de l'Écriture. 175
III. Règles d'interprétation. 177
1. Lois qui ne peuvent pas s'observer à la lettre. 181
2. Détails ou récits qu'il ne faut pas prendre à la lettre 184

APPENDICE III.

Origène et la tradition catholique jusqu'à la fin du VIe siècle.
Première période.— Origène et ses contemporains. 188
Deuxième période. — De la mort d'Origène (254) à l'entrée en campagne de saint Épiphane (374).
1. Pères grecs partisans ou apologistes d'Origène 192
2. Pères grecs admirateurs d'Origène 195
3. Pères latins imitateurs d'Origène 196
4. Origène et les hérétiques du IVe et du Ve siècle. 199
5. Adversaires catholiques d'Origène. 201
Troisième période. — De l'entrée en campagne de saint Epiphane (374) à la mort de saint Jean Chrysostome (407). 202
Quatrième période. — De la mort de saint Jean Chrysostome (407) au concile de 553.
1. Les Pères du Ve siècle 208
2. Les conciles de 543 et de 553 210

Paris. — J. Mersch. imp., 4bis, Av. de Châtillon.

2476

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

2476.